جدید فقہی مباحث

☆ پگڑی (بدل خلو) ☆ اعضاء کی پیوند کاری

☆ ضبط تولید (خاندانی منصوبہ بندی)

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

تاثرات: مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی

پیش لفظ: مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

تقدیم: وفاقیہ صدارت شیخ الاسلام مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد ـ ١

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

[illegible] 34966877

چند تاثرات

حضرت مولانا سید ابو الحسن علی حسنی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت و فکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری و فکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ و صحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

چند تاثرات

مفتی اعظم پاکستان

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے ...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ از

مفتی اعظم پاکستان

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مد ظلہم

صدر جامعہ دار العلوم کراچی

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْم۔

دنیا جس تیزی سے بدل رہی ہے اسی رفتار سے زندگی کے مختلف میدانوں میں نت نئے فقہی مسائل بھی پیدا ہو رہے ہیں، جن کا تعلق عبادات سے بھی ہے اور زندگی کے معاشی معاشرتی طبی سیاسی اور عائلی شعبوں سے بھی۔ ظاہر ہے کہ حالات کی جو نوعیت اس زمانہ میں ہوگئی ہے عہد رسالت میں یہ نوعیت نہیں تھی کہ ان کے بارے میں تفصیلی احکام و جزئیات قرآن و سنت میں بیان کئے جاتے۔ لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ وہ "تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ" ہر چیز کا بیان ہے یعنی قیامت تک جو جو مسائل بنی نوع انسان کو پیش آسکتے ہیں ان سب کے اصول و ہدایات قرآن حکیم میں موجود ہیں۔ کچھ صراحت کے ساتھ موجود ہیں، کچھ اشارۃً بیان فرمائے گئے ہیں اور کچھ اشارہ سے بھی لطیف صرف ایک روح کے انداز میں آئے ہیں۔ جن کی ضروری تفصیل و تشریح احادیث نبویہ میں اس حد تک آگئی ہے کہ اس کی مدد سے بعد کے فقہاء کرام اپنے اپنے زمانہ میں بدلتے ہوئے حالات کے جزئی و تفصیلی احکام دریافت کر سکیں۔ چنانچہ ہر زمانہ کے فقہاء مجتہدین یہ کام کرتے رہے ہیں جیسا کہ زیر نظر کتاب "جدید فقہی مباحث" کے مطالعہ سے واضح ہو جائے گا۔

بحمد اللہ اس وقت بھی امت کے پاس قرآن حکیم کے ساتھ احادیث نبویہ اور فقہ واصول فقہ کا ایسا عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے کہ اس میں مناسب غور و فکر اور محنت سے علماء امت موجودہ مسائل کے بھی تفصیلی احکام اور جزئیات مدون کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر نیا مسئلہ سامنے آنے پر امت مسلمہ کی نظریں علماء امت ہی کی طرف اٹھتی ہیں جس کا تقاضہ ہے کہ ارباب فتویٰ متوجہ ہو کر اپنی اس نازک اور بھاری ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے اسی جدوجہد اور للہیت سے کام لیں جو ہمارے اسلاف کا طغریٰ امتیاز رہا ہے۔

لیکن اس دور میں ایک طرف تو مسائل تیزی سے بڑھتے جا رہے ہیں دوسری طرف تقویٰ اور علمی صلاحیتیں دن بدن کم ہو رہی ہیں۔ اب امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی امام احمد بن حنبل اور ان کے شاگردوں جیسے فقہاء پیدا نہیں ہوتے۔ ان حالات میں کسی ایک فرد کے بس کا یہ کام نہیں رہا کہ وہ ان مسائل کی گتھیاں تنہا سلجھا سکے اس لئے ضرورت اجتماعی اجتہاد کی ہے کہ اہل فتویٰ علماء کرام اپنے اسلاف کی تحقیقات سے استفادہ کرتے ہوئے ہر زیر بحث متعلقہ جدید علوم و فنون کے ماہرین سے اصل صورت حال معلوم کریں اور اس صورتحال کا شرعی حکم باہمی مشورے سے طے کریں۔

اس مقصد کے لئے ایک مختصر مجلس میرے والد ماجد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ الحدیث علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کراچی میں قائم فرمائی تھی جس نے اس قسم کے متعدد پیچیدہ مسائل پر تحقیق کی اور ان میں سے بعض مسائل مثلاً جنرل پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ، بیمہ زندگی، اعضاء انسانی کی پیوند کاری اور مزدوروں کا پارٹیسپیشن فنڈ وغیرہ کتابچوں اور مقالوں کی صورت میں شائع بھی ہوئے۔ ان بزرگوں کی خواہش تھی کہ اجتماعی تحقیق اور باہمی مشورے کا یہ سلسلہ ملک گیر پیمانے پر شروع کیا جائے تاکہ ملک بھر کے اہل فتویٰ علماء کرام ایک دوسرے کی آراء سے استفادہ کر سکیں۔ لیکن افسوس کہ ان بزرگوں کی وفات کے بعد کراچی کی یہ مجلس بھی اپنے کام کی رفتار میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہ کر سکی۔

علماء پاکستان کیلئے یہ بات قابل رشک ہے کہ علماء ہند نے اس سلسلہ میں پچھلے چند برسوں میں تسلسل کے ساتھ وسیع تر انداز میں پیش رفت کی ہے وہ اسلامی فقہ اکیڈمی نے

نام سے ایک مستقل ادارہ قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے ہیں۔ جس میں نہ صرف ہندوستان بھر کے چیدہ چیدہ ارباب فتویٰ حصہ لے رہے ہیں بلکہ پاکستان اور عرب ممالک کے بھی کئی متبحر علماء اس کے مذاکروں (سیمیناروں) میں حصہ لے چکے ہیں۔ اس ادارہ کے دوسرے سیمینار میں جو ستمبر ۱۹۸۹ء میں دہلی میں منعقد ہوا تھا ناچیز راقم الحروف بھی علامت طور پر شریک تھا اور تیسرا سیمینار جو اگلے سال بنگلور میں منعقد ہوا اس میں بھی جزوی طور پر شرکت کی سعادت نصیب ہوئی، وہاں پر تحقیقی کام جس وسیع پیمانے اور جس شغف کے ساتھ ہو رہا ہے وہ قابل تحسین ہے اور قابل استفادہ بھی۔

اس ادارہ کے اب تک متعدد کئی کئی روزہ سیمینار منعقد ہو چکے ہیں، ہر سیمینار میں پہلے سے طے شدہ موضوعات پر تحقیقی اور وسیع علمی مقالات پیش کئے جاتے ہیں اور ان پر نہایت سنجیدہ اور علمی ماحول میں کئی کئی روز تک مباحثہ اور مشاورت ہوتی ہے۔ ہر سیمینار میں جو مسائل طے ہو جاتے ہیں ان کا خلاصہ بھی شائع کر دیا جاتا ہے اور ہر موضوع سے متعلق جو مقالات پیش ہوتے ان کو بھی یکجا کتابی شکل میں شائع کر دیا جاتا ہے۔

اب تک اس ادارہ کے پانچ ضخیم مجلات شائع ہو چکے ہیں، لیکن پاکستان میں یہ مجلات نایاب ہیں ضرورت تھی کہ مقالات کے یہ مجموعے پاکستان میں بھی شائع ہوں تاکہ یہاں کے علمی و تحقیقاتی ادارے لائبریریاں مصنفین اور اہل فتویٰ کے لئے ان سے استفادہ آسان ہو۔

یہ بات باعث مسرت ہے کہ پاکستان میں اشاعت کے اس مشکل کام کیلئے ادارۃ القرآن جیسے وسیع اشاعتی ادارہ نے کمر ہمت باندھی ہے اور یہ مجموعہ علمی و تحقیقی مقالات کے مجموعے کیجا دو جلدوں میں "جدید فقہی مباحث کے نام سے" شائع ہو رہے ہیں۔

میری دعا ہے کہ نہ صرف یہ جلدیں جلد از جلد شائع ہوں بلکہ آئندہ بھی جو مقالات کے مجموعے شائع ہوتے رہیں پاکستان میں ان کی اشاعت کا بھی سلسلہ جاری رہے اور اللہ تعالیٰ ادارۃ القرآن کے نوجوان اہل علم منتظمین کو اس کار خیر پر اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین! والله المستعان۔

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
خادم طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی

تقدیم

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبۂ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدر آباد (دکن)

الحمدللہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی: اما بعد!

میرے لئے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی و مسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل و کرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگرچہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہو سکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاءنا امر لیس فیہ أمر و لا نھی فما ذا تأمرنا فیہ"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے احکام بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

"کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔"

اس لئے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کر لینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا،

سورۃ سرکار دو عالم ﷺ سے پڑھی۔ اس لئے یہ نعرہ جو لگایا جاتا ہے کہ ہر شخص قرآن و سنت کے بارے میں جو چاہے کہہ سکتا ہے اس کا جواب اس مکمل حدیث کے اندر موجود ہے۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا مجمع الفقہ الاسلامی اسی حدیث کی تعلیم معلوم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس حدیث پر عمل کرنے کا صحیح نور، اس کی صحیح برکت اور اس کا صحیح فائدہ مجمع کو عطا فرمائے۔

جیسا کہ مجھ سے پہلے کئی حضرات اس پر روشنی ڈال چکے ہیں کہ اس مجمع (اکیڈمی) کے قیام کا اصل مقصد ان نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہے جو اس امت مسلمہ کو درپیش ہیں اور کوئی شک نہیں کہ علماء کے نقطۂ نظر سے یہ وقت کا اہم ترین تقاضہ ہے کہ علماء باہم سر جوڑ کر ان مسائل کا حل امت مسلمہ کے سامنے پیش کریں جو آج امت مسلمہ کے لئے چیلنج بنے ہوئے ہیں۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ وقت کا بہت بڑا تقاضہ ہے کہ علماء یہ کام کریں تو مجھے چند وہ جملے بھی یاد آتے ہیں جو بسا اوقات مختلف حلقوں کی طرف سے بار بار اٹھائے جاتے ہیں کہ علماء کو وقت کے تقاضے کے پیچھے چلنا چاہئے۔ علماء کو وقت کے تقاضوں کے مطابق کام کرنا چاہئے۔ اور وقت کے تقاضوں کو سمجھنا چاہئے۔ یہ جملہ جس اجمال کے ساتھ بولا جاتا ہے اس کا صحیح مطلب بھی ہو سکتا ہے اور غلط مطلب بھی ہو سکتا ہے وقت کے تقاضہ کا مفہوم بسا اوقات لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ مغرب سے جو ہوا چل کر آوے، مغرب سے جو فکر، جو فلسفہ جو نظریہ، جو طرز عمل ہمارے ملکوں میں درآمد ہو گیا، بجائے اس کے کہ اس کو بدلا جائے، اس کے بجائے اسلام کو بدل کر اس کے مطابق کیا جائے، اسے وقت کا تقاضہ قرار دیا جاتا ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ سود، ربوا کا چلن ہوا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ صاحب اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ مسلمان سود کو جوں کا توں قبول کر لیں ۔۔۔۔ ایک زمانہ آیا کہ اشتراکیت اور سوشلزم کا ڈنکا بجا، اور انہوں نے دنیا کے اندر اپنے نظریات کو پھیلانا شروع کیا۔ دنیا کے مختلف ملکوں اور سلطنتوں میں ان کا نظام رائج ہوا۔ اس کا شور شرابہ ہوا تو اس کے نتیجے میں ایک جماعت نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ سوشلزم کو، اشتراکیت کو اسلام کے مطابق ڈھال دیا جائے وقت کا تقاضہ یہ ہے۔ غرض جو نئی وبا مغرب سے درآمد ہو اسلام کو اس کے مطابق بنانے اور اسکو اسلام کے اندر داخل کرنے کے لئے وقت کے تقاضہ کا عنوان استعمال کر لیا جاتا ہے۔

لیکن یہ مجمع الفقہ الاسلامی درحقیقت ایسے وقت کے نام نہاد تقاضوں کے پیچھے نہ ہے اور نہ ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ ۔۔۔۔ یہاں وقت کے تقاضوں سے مراد یہ ہے کہ بے شمار مسائل آپ کی زندگی کے اندر ایسے پیش آگئے ہیں کہ ہمیں ان کا صریح حکم کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں یا فقہاء کرام کے کلام میں نہیں ملتا، جسے آپ اصلاحی اعتبار سے اجتہادی المسائل کہہ سکتے ہیں۔ تو اجتہاد

فی المسائل کے ذریعہ ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے اور وسعت نظر کے ساتھ کیا جائے۔ پورے اسلامی مزاج کے ساتھ کیا جائے، اس کے اندر کسی اجنبی نظریہ اور فلسفہ سے مرعوب ہو کر نہیں، بلکہ حقیقی اسلامی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کا حل اسلامی اصولوں کے دائرہ میں رہ کر تلاش کیا جائے اس سے باہر نہ جایا جائے۔ یہ ہے اس مجمع (اکیڈمی) کا اصل مقصد اور اسی لئے اس میں الحمد للہ مختلف الخیال، مختلف اداروں سے تعلق رکھنے والے موجود ہیں اور پچھلے دنوں جو تحقیقات سامنے آئی ہیں اللہ کے فضل وکرم سے ان میں ان بنیادی اصولوں کا لحاظ نظر آتا ہے۔ امید ہے کہ یہ اکیڈمی ان راستوں پر چلے گی، تو انشاء اللہ اس امت کے لئے بہترین مسائل کا حل پیش کرے گی ـــــ لیکن میں آخر میں اس سلسلہ کے ایک اہم نکتہ کی طرف آپ حضرات کو توجہ دلانا چاہتا ہوں، بلکہ توجہ دلانا تو بے ادبی کی بات ہوگی۔ سارے حضرات اکابر علماء ہیں۔ محض تذکیر اور تکرار کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ چوں کہ ہم ایک ایسے معاشرہ میں جی رہے ہیں جس میں مغرب کا سیاسی اور فکری تسلط قائم ہے۔ سیاسی اور فکری سیاسی اعتبار سے پوری دنیا کے اوپر مغرب مسلط ہے۔ فکری اعتبار سے بھی مغرب کے افکار اور ان کے نظریات وفلسفے مسلط ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" جس کے پاس ہتھیار، جس کے پاس قوت ہو تو لوگوں کو بات بھی اسی کی سمجھ میں آتی ہے اور جلدی سے سینے میں اتر جاتی ہے۔ تو اس واسطے مغرب نے جو افکار ہمارے یہاں پھیلا دیئے اور صدیوں کی محنت کے بعد پھیلائے۔ ہمارے نظام تعلیم کے اندر وہ افکار پھیلا دیئے۔ ان کی موجودگی میں اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ بعض ایسی چیزوں کو وقت کی ضرورت قرار دیا جائے جو درحقیقت وقت کی ضرورت نہیں ہے۔ محض مغرب کے پروپیگنڈہ نے اسے وقت کی ضرورت قرار دے دیا۔ یہ وقت کی ضرورت ایک ایسا مجمل لفظ ہے جس کے اندر بہت کچھ سما سکتا ہے اس لئے وقت کی ضرورت کے ہتھیار کو استعمال کرتے ہوئے ان کی دو دھاریں اپنے ذہن میں رکھنی ضروری ہے۔ یہ دو دھاری ہتھیار ہیں، اس سے امت مسلمہ کے مسائل بھی حل ہو سکتے ہیں اور اس سے امت مسلمہ کا کام بھی تمام ہو سکتا ہے۔ اس لئے ہم جب وقت کی ضرورت کا لفظ استعمال کریں تو یہ بات ہمارے ذہن میں ہونی چاہئے کہ محض پروپیگنڈہ کے شور وشغب سے مرعوب ہو کر ہم یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ یہ بھی وقت کی ضرورت ہے۔ بلکہ ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اپنے اصول، ہمارے اپنے قواعد کے لحاظ سے یہ ضرورت ہے یا نہیں؟

اسی ضمن میں یہ سوال بہ کثرت اٹھتا ہے کہ کیا ان مسائل کو طے کرتے وقت کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کرنی چاہئے یا مختلف فقہی مذاہب کو سامنے رکھ کر اور اس میں سے جو ضرورت کے مطابق معلوم ہو اس کو اختیار کر لینا چاہئے۔

میں خاص طور پر آپ حضرات سے باادب عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خاص طور پر اس دور میں معاملات کے شعبہ میں چوں کہ معاملات پیچیدہ ہوتے ہیں، بے شمار مسائل سامنے آگئے ہیں، لہذا اگر یہ شخص حنفی مذہب کا پیروکار ہے اور وہ کسی ضرورت کی وجہ سے، عموم بلوٰی کی خاطر، وہ مسائل وقت کو حل کرنے کی خاطر دوسرے کسی امام کے قول کو اختیار کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ جائز ہے اور نہ صرف جائز ہے بلکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کو باضابطہ یہ وصیت فرمائی تھی کہ اس دور میں جب کہ معاملات پیچیدہ ہوگئے ہیں، اگر آئمہ اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی بھی فقہی مذہب میں کوئی گنجائش مل جائے تو اس دور کے لوگوں کے لئے آسانی پیدا کرنی چاہئے۔

لیکن اس میں ادق ترین جو نکتہ ہے جو بسا اوقات افراط و تفریط کا شکار ہو کر فراموش ہو جاتا ہے وہ یہ کہ مختلف مذاہب میں سے عموم بلوٰی کی خاطر کوئی قول اختیار کرلینا اور بات ہے اور اپنی خواہشات نفسانی کو پورا کرنے کی خاطر مذاہب کو گڈمڈ کرنا بالکل جدا شئے ہے یعنی اگر کوئی شخص محض اس بنیاد پر کہ میری خواہش نفسانی میرے مفاد ایک مذہب سے پورے ہو رہے ہیں دوسرے سے پورے نہیں ہو رہے ہیں تو اس بنیاد پر اگر وہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرتا ہے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر تو اس کی کسی کے نزدیک اجازت نہیں، یہ اتباع ہوئی ہے۔ یہ خواہشات نفسانی کی اتباع ہے۔ اس کو تشہی کہا گیا ہے، یہ شہوت پرستی ہے، یہ خواہش پرستی ہے، محض اپنے ذاتی فائدہ یا ذاتی سہولت کی خاطر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرلیتا ہے اس کی مثال آپ حضرات کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

آج جب کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لئے یہ عام رجحان پیدا ہوا۔ پورے عالم اسلام میں خاص طور پر عرب ممالک میں یہ رجحان بہت پیدا ہوا کہ ان معاملات کو حل کرنے کے لئے مختلف مذاہب سے رہنمائی حاصل کی جائے اور کسی ایک مذہب کی اتباع نہ کی جائے۔ جب یہ لے آگے بڑھی تو اس نے بعض اوقات یہ صورت اختیار کرلی کہ محض ضرورت کی خاطر نہیں، بلکہ محض ذاتی مفاد، ذاتی سہولت کی خاطر "جمع بین المذاہب" اور "تلفیق بین المذاہب" کا راستہ اختیار کرلیا...... اتباع ہوئی کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ فتاویٰ کے اندر لکھتے ہیں:

> "اگر کوئی شخص ذاتی خواہش کی خاطر دوسرے مذہب کو اختیار کرتا ہے تو یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔"

حالانکہ علامہ ابن تیمیہ تقلید کے سخت مخالف ہیں۔ اتباع ہوئی کو وہ بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ اس کی چھوٹی سی مثال پیش کرتا ہوں۔

ایک صاحب سے میری ایک بار ملاقات ہوئی میں اور وہ دونوں سفر پر تھے اور دونوں سفر کے عالم میں مقیم تھے۔ ہفتہ اس دن ایک جگہ ٹھہرنا تھا تو میں نے دیکھا کہ وہ "جمع بین الصلوتین" کر رہے ہیں۔ دو نمازوں کو جمع کر رہے ہیں۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، امام احمد بن حنبل کے نزدیک جائز ہے، امام مالک کے نزدیک جائز ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک "جمع حقیقی" جائز نہیں ہے۔ جمع صوری کو جائز کہتے ہیں۔ تو وہ جمع کر رہے تھے، انہوں نے امام شافعی کے قول پر عمل کیا ہوگا۔ مگر میں نے دیکھا کہ وہ ہفتہ بھر مقیم رہے اور جمع بین الصلوتین کرتے رہے، تو میں نے ان سے پوچھا کہ یہ آپ نے شافعی مسلک کو لے لیا ہے کہ دو نمازوں کو جمع کرنے کی گنجائش نکل جائے؟ میں نے عرض کیا کہ شافعی مسلک یہ بھی ہے کہ چار دن سے زیادہ ان کے یہاں قصر نہیں ہو سکتی۔ ان کے نزدیک مدت قصر صرف چار دن ہے۔ تو چار دن سے زیادہ مدت سفر نہیں ہوتی اور آپ تو ہفتہ بھر سے مقیم ہیں۔ تو کہنے لگے کہ میں نے اس معاملہ میں حنفی مسلک لے لیا۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا آپ دلائل کے نقطۂ نظر سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے اور اس معاملہ میں شافعیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ کہنے لگے کہ دلیل کے اعتبار سے تو میں نہیں سمجھتا لیکن میں نے دیکھا کہ یہ مجھے زیادہ سوٹ کرتا ہے تو اس واسطے میں نے یہاں حنفی کا مسلک لے لیا اور یہاں شافعی کا مسلک لے لیا۔ تو میری گزارش یہ ہے کہ محض ذاتی سہولت اور ذاتی منفعت و راحت کے پیش نظر ایک مسئلہ میں ایک قول کو لے لینا اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے قول کو لے لینا یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ طریقہ اختیار کیا گیا تو اس سے دین کا حلیہ بگڑنے کا اندیشہ ہے۔ اس واسطے کہ ہر مذہب میں جو قول اختیار کیا گیا اس کے کچھ شرائط ہیں اس کے کچھ حدود ہیں۔ آپ نے ان شرائط کو مد نظر نہیں رکھا، چھوڑ دیا اور ان شرائط کو مد نظر رکھے بغیر اور اس طرح سے "تلفیق بین المذاہب" کا سلسلہ شروع کر دیا تو اس کا نتیجہ سوائے اتباع ہوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے میری گزارش یہ ہے کہ بے شک دوسرے مذاہب خاص طور پر معاملات کے اندر دوسرے مذاہب سے لینے کی گنجائش ہے لیکن یہ اس وقت جب کہ واقعی کوئی ضرورت داعی ہو، اور واقعتاً اس سے مسلمانوں کے کسی اجتماعی مسئلہ کا حل نکالنا مقصود ہو اور اس کا مقصد ہوی نہ ہو، محض ذاتی منفعت کو پیش نظر رکھنا نہ ہو، اس صورت میں اس کی گنجائش ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ علماء کا مجمع ہے ان کے سامنے کہنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن یہ اس لئے میں نے تذکیر اور تکرار عرض کر دی کہ جب ہم کسی ایک جانب جھکتے ہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ دوسری جانب کا خیال ہمارے ذہن سے اوجھل ہو۔ یہ کام بڑا نازک ہے، یہ بہت حساس ہے۔ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھنا ہے کہ وقت کی ضرورت پوری ہو، مسلمانوں کے مسائل حل ہوں اور دوسری طرف اس بات کا لحاظ رکھنا ہے کہ آپ مغرب کے اس جھوٹے پروپیگنڈے سے مرعوب نہ ہوں جو ہر نئے دور اور وقت کی

ضرورت کہہ کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ اس واسطے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ہم اس کام کو انجام دیں گے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس شریعت کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ یہ آنے والے ہر بڑے سے بڑے مسئلہ کا حل رکھتی ہے اور جب یہ تصور آپ کے سامنے رکھتے ہوئے جواب دیں گے تو انشاء اللہ امت کے مسائل حل ہوں گے ...... جیسا کہ مجھ سے پہلے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی مد ظلہم نے فرمایا کہ عالم کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حرام ہے بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ اگر کسی چیز کو حرام کہا ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے تو اس کا متبادل حلال طریقہ بھی بتائے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں جب حضرت یوسف علیہ السلام سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی کہ بادشاہ نے خواب دیکھا ہے کہ:

"انی اری سبع بقرات سمان یاکلھن سبع عجاف ......"

جب یہ پوچھا گیا تو یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے بچنے کا راستہ پہلے بتادیا:

"تزرعون سبع سنین دأبا ..... فما حصدتم فذروه فی سنبله ......"

تعبیر تو بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے اور پہلے قحط سے بچنے کا یہ راستہ بتایا کہ سات سال تک خوب جم کر زراعت کرو، اور خوشہ کے اندر گیہوں کو چھوڑ دو۔ تو بچنے کا طریقہ پہلے بتادیا اور خواب کی تعبیر بعد میں بتائی ..... تو عالم کا کام محض حرام قرار دے کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ متبادل راستہ بتانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اور یہ اکیڈمی درحقیقت اسی لئے قائم کی گئی ہے۔ اس کے لئے میں سمجھتا ہوں کہ دوسرے علوم وفنون کے ماہرین کی بھی ضرورت ہوگی۔ متبادل طریقوں کے سمجھنے اور اس کے تعین کے لئے وہ طریقے تجویز کئے جاسکیں جو قابل عمل ہوں۔

الحمدللہ! دیکھتا ہوں کہ مجمع الفقہ الاسلامی نے اس اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے دیگر علوم وفنون کے ماہرین سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اپنی رحمت سے اس اکیڈمی کو اپنے مقاصد حسنہ میں کامیابی عطا فرمائے، قدم قدم پر اس کی نصرت ودستگیری فرمائے، اس کے راستے کی دشواریوں کو دور فرمائے اور دین کی صحیح خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں آخر میں ایک بار پھر اس کانفرنس کے منتظمین کا اور تمام حاضرین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس ناچیز کی گزارشات کو غور وتوجہ کے ساتھ سنا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین۔

بسم الله الرحمن الرحيم

اجمالی فہرست جدید فقہی مباحث (جلد ۱ تا ۱۷)

موضوع .... جلد نمبر ...... صفحہ نمبر

☆☆

☆☆☆

☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

☆☆

فہرست مضامین پہلا فقہی سیمنار

پہلا مسئلہ

مکانوں اور دکانوں کی پگڑی

صفحات

۱۔ وضاحت مسئلہ

۲۔ مسئلہ فقہی نقطۂ نظر سے

دوسرا مسئلہ

اعضاء کی پیوندکاری

صفحات

۱ ــــ وضاحتِ مسئلہ

۲ ــــ مسئلہ ــــ فقہی نقطۂ نظر سے (مقالات)

تیسرا مسئلہ

ضبط تولید

صفحات

۱ــــ وضاحت مسئلہ

۲ــــ مسئلہ ــــ فقہی نقطۂ نظر سے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

افتتاحیہ

①

الحمد للہ ماہ اپریل ۱۹۸۹ء کی پہلی، دوسری اور تیسری تاریخ کو ہندوستان میں اپنی نوعیت کا پہلا فقہی سیمینار ہمدرد کنونشن سنٹر، ہمدرد نگر تغلق آباد نئی دہلی کے خوب صورت حال میں منعقد ہوا۔ اس فقہی مباحثہ کو ہندوستان کے ممتاز بزرگ عالم، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے صدر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اور جنرل سکریٹری حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ دامت برکاتہم کی سرپرستی حاصل رہی۔ ہندوستان کے اکابر اہل افتاء میں سے حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری، حضرت مولانا مسیح اللہ خاں صاحب جیسے بزرگ اگرچہ اپنی خرابی صحت اور ضعف کے باعث شریک اجلاس نہیں ہو سکے لیکن ان کی دعائیں اور رہنمائی حاصل رہی (متعنا اللہ بطول بقاءهم) ——— شرکاء میں دارالعلوم دیوبند کے اصحاب افتاء، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اصحاب تحقیق علماء، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ سے متعلق افتاء و قضاء کے ذمہ دار، گجرات کے دارالعلوم چھاپی، دارالعلوم ماٹلی والا، دارالعلوم ترکیسر، کاکوسی، آنند، ڈابھیل، جامعہ دارالعلوم عمرآباد، کرناٹک سے دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور، دارالعلوم صدیقیہ میسور، جامعہ اسلامیہ بھٹکل، بہار سے جامعہ رحمانی مونگیر، امارت شرعیہ کے قضاۃ، یوپی کے ضلع مرادآباد، مظفر نگر، دارالعلوم حسینی، مدرسہ مفتاح العلوم مئو، دارالعلوم مئو، جامعۃ الفلاح بلریاگنج، آندھرا پردیش سے دارالعلوم سبیل السلام، جامعہ نظامیہ حیدرآباد، دہلی سے مدرسہ امینیہ، علی گڑھ سے یونیورسٹی کے فضلاء کے علاوہ ادارہ تحقیق اسلامی، اعظم گڑھ سے دارالمصنفین اور بہت سے دیگر اداروں سے متعلق اصحاب تحقیق نے اس سیمینار میں شرکت کی اور کھل کر بحث میں حصہ لیا۔ علماء دین کے علاوہ جدید علوم کے ماہرین نے زیر بحث مسائل کے فنی پہلوؤں کی وضاحت کی۔

۲

اس ملک میں اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا جو کامیابی سے ہم کنار ہوا۔ اس مذاکرہ نے مختلف الفکر علماء کو ایک ساتھ بیٹھنے، اپنی مخالف رائے کو سننے اور برداشت کرنے کی طرح ڈالی۔ اس مذاکرہ نے علماء دین اور جدید اہل علم کے علمی اور تحقیقی مسائل میں باہم تعاون کی شکل پیدا کی۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو مسائل شرعیہ کی نزاکت، سلف صالحین کے فقہی ذخیرہ کی اہمیت اور فقہ اسلامی کی وسعت اور جدید وسائل و اسباب کے قبول کرنے میں احتیاط کے ساتھ اس کی فراخ دلی نیز ان مسائل کے حل کے لئے علماء دین اور اہل نظر ارباب افتاء کے کردار کی اہمیت اور ضرورت کا احساس دلایا اور علماء کو اس بات کا احساس ہوا کہ جدید معاشی نظام اور اس کی ترقی اور اس کے پھیلاؤ کے تحت اب یہ بات ضروری ہوگئی ہے کہ اس قسم کے مسائل پر بحث کرتے ہوئے جدید اہل علم کی معلومات سے فائدہ اٹھایا جائے اور ان سے روشنی حاصل کی جائے۔ اس مذاکرہ نے اہل علم کے حلقہ میں نوجوان طبقہ کو ابھرنے کا موقع دیا جو نئے حوصلے اور نئی امنگ کے ساتھ علم و تحقیق کی وادی میں قدم رکھنا چاہتا ہے، اور جن سے مستقبل کی بہترین امیدیں وابستہ ہیں اور اس مذاکرہ نے اس بات کا احساس دلایا کہ ایک فقہی اکادمی کی تشکیل و تاسیس ضروری ہے جو علم و تحقیق اور بحث و تمحیص کے اس عمل میں تسلسل کو برقرار رکھ سکے۔

اس مذاکرہ کا جس طرح اہل علم کی طرف سے خیر مقدم ہوا اس نے اس مذاکرہ کے داعی اور میزبان دونوں کی حوصلہ افزائی کی ہے، اور امید ہے کہ مستقبل قریب میں بعض دوسرے اہم مسائل پر بھی اس نوعیت کا مذاکرہ منعقد ہوگا ——— دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم کام میں تسلسل کو باقی رکھے اور علم و تحقیق کا یہ کارواں اخلاص، کامیابی اور تیز گامی کے ساتھ اپنا سفر جاری رکھے کہ اس کارواں کے لئے نہ رخت سفر کھولنے کی اجازت ہے اور نہ اس راہ کے لئے کوئی بدایت اور نہایت ہے۔

۳

یہ اور اس طرح کے اجتماعات دراصل اپنی حیثیت میں کوئی نئی چیز نہیں ہیں بلکہ یہ سلف صالحین ہی کے غور و فکر اور بحث و تحقیق کے اجتماعی طریق کی پیروی اور اتباع ہے، عہد فاروقی میں جب روم و ایران کی سلطنتیں اسلام کے زیر نگیں آئیں اور عالم اسلام نے صرف دو ملکوں کو نہیں بلکہ اپنے زمانہ کے دو ایسے تمدن کو اپنے وجود میں ضم کر لیا جو اس وقت مشرق و مغرب کا زمام قیادت اپنے ہاتھ میں لئے ہوئے تھے تو فطری طور پر بہت سے

نئے مسائل پیدا ہوئے اور ایسے سوالات سامنے آئے جن سے اب تک مسلمانوں کا محدود معاشرہ ناآشنا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ان مسائل سے نمٹنے کے لئے اجتماعی غور و فکر اور اجتہاد کی راہ اختیار کی اور باہمی مشوروں سے ان مسائل کا حل تلاش کیا۔ پھر مدینے کے فقہاء سبعہ نے مسائل فقہیہ پر اجتماعی اجتہاد اور استنباط کی اس روایت کو آگے بڑھایا۔ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں عالم اسلام کا دائرہ وسیع ہو گیا۔ مسلمانوں میں سیاسی حالات کی بنا پر مختلف مذہبی فرقوں نے جنم لیا۔ وضع حدیث کی سازش اور اس کے مقابلے کے لئے اہل علم کی جدوجہد اور مسائل نے علم حدیث کے دامن کو بہت وسیع کر دیا اور تحقیق حدیث ایک مستقل فن قرار پایا۔ یہ وہ حالات تھے جن کے تحت امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کا احساس کیا کہ احکام شرعیہ کے اجتہاد و استنباط کے لئے ایک اجتماعی نظام کو وجود میں لایا جائے جس میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین جمع ہوں اور احکام شرعیہ کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کے بعد رائے قائم کر سکیں۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے اپنی مجلس اجتہاد میں ان چالیس ایسے نامور شاگردوں کو رکھا اور آزادانہ بحث اور اظہار رائے کا موقع دیا جو مختلف علوم و فنون میں سند اور حجت کا درجہ رکھتے تھے۔

ہمارا یہ زمانہ جس میں معاشی نظام میں متنوع شکلیں پیدا ہوئی ہیں، سماجی قدریں بدل گئی ہیں، جدید سیاسی نظام کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوئے ہیں، صنعتی اور سائنسی ترقی میں اسباب و وسائل کی دنیا نے ایسی چیزوں کو جنم دیا ہے جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں تھا اور طبی، معاشی اور سماجی علوم کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ کسی ایک شخص کے لئے ان تمام علوم میں اختصاص اور مہارت تقریباً ممکن نہیں، دوسری طرف اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ کسی فقیہ اور مفتی کے لئے یہ بات روا نہیں ہے کہ وہ زمانے اور حالات سے آنکھ بند کر کے صرف کتب فقہ و فتاویٰ کو سامنے رکھ کر فتوے دیتا چلا جائے اور منصوص و غیر منصوص احکام، قطعی اور اجتہادی احکام، کسی خاص زمانے کی مصلحت اور عرف پر مبنی مصلحی اور دوسرے عام احکام کے درمیان کوئی فرق نہ کرے۔ ان حالات میں ضروری ہو گیا ہے کہ محقق علماء اور اصحاب بصیرت زمانہ شناس اور مخلص فقہاء کی ایک جماعت نئے مسائل پر غور کرنے کے لئے بیٹھے، کتاب و سنت، اجماعی احکام اور سلف صالحین کے عظیم فقہی ورثہ کو نگاہ میں رکھے، دوسری طرف جدید علوم کے ماہرین اور مختلف امور میں اختصاص رکھنے والے اہل علم اور اہل نظر کی مدد سے نئے حالات، ضروریات اور مصالح کو سمجھا جائے اور پھر ان کی روشنی میں فیصلے کئے جائیں جو دین و شریعت کی روح کے مطابق بھی ہوں اور جن میں مناسب حدود میں زمانہ کے تقاضوں اور ضروریات کی رعایت بھی ہو، اس طرح اجتماعی

تبادلۂ خیال اور غور وفکر کے طریق کو ہم جس قدر فروغ دیں گے اور آگے بڑھائیں گے اتنے ہی بہتر طریقے پر ہم امت کے نئے مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہوسکیں گے۔ یہ فقہی مذاکرہ اسی کوشش کا ایک حصہ تھا۔ اس میں تسلسل کو قائم رکھنا اور اس سلسلہ کو فروغ دینا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

(۳)

"بحث ونظر" کا یہ شمارہ اسی فقہی مذاکرہ کے مقالات، تجاویز اور روداد پر مشتمل ہے۔ اس شمارہ کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک حصہ تمہیدی ہے جس میں خطبۂ صدارت، خطبۂ افتتاحیہ ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی رئیس معہد العالمی للفکر الاسلامی واشنگٹن کا پر مغز کلیدی خطبہ اور خطبۂ استقبالیہ ہے۔

دوسرے حصہ میں وہ مقالات ہیں، جو پگڑی (بدل خلو) کے مسئلہ سے متعلق ہیں، تیسرے حصہ میں اعضاء کی پیوندکاری اور چوتھے حصہ میں خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق مقالات اور تحریریں ہیں جو اس مذاکرہ میں پڑھے گئے یا اہل علم کی طرف سے بھیجے گئے ان میں مختلف نقاط نظر اور آراء کی ترجمانی کی گئی ہے اور مقالہ نگاروں نے اپنی رائے کے مطابق دلیلیں پیش کی ہیں، ان کے ذریعہ مسائل کے مختلف پہلو قارئین کے سامنے ہوسکیں گے اور ان کو فقہ اسلامی کی جامعیت، وسعت، دقت نظر اور زمانے کے تقاضوں کے ساتھ دینے کی زبردست صلاحیت کا اندازہ ہوسکے گا۔

ہر مسئلہ کے آخر میں تجاویز اور مذاکرہ کی روداد ہے۔ یہ روداد مولانا محمد مصطفےٰ مفتاحی (ایچ پورہ، راجستھان) نے مرتب کی ہے۔ جس کو ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے نقل کیا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ صحیح طور پر ریکارڈ نہ ہونے کی وجہ سے اور بہت سی آواز صاف نہ ہونے کی وجہ سے بعض سوال وجواب واضح نہ ہوسکے اور وہ روداد میں درج کئے جانے سے رہ گئے۔ اگر مذاکرہ کے بعض شرکاء کی بحث اس میں نہ آسکی ہو تو امید ہے کہ وہ ہمیں اس میں معذور سمجھیں گے۔

مجاہد الاسلام قاسمی
(نزیل دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد)
۷ ذیقعدہ ۱۴۰۹ھ

پہلا فقہی سیمینار

زیر اہتمام
مرکز البحث العلمی پھلواری شریف
پٹنہ

بہ تعاون
انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز جامعہ نگر
نئی دہلی

منعقدہ: ۱، ۲، ۳، ۴ اپریل ۱۹۸۹ء

بمقام
ہمدرد کنونشن سینٹر ہمدرد نگر تغلق آباد، نئی دہلی

افتتاحی اجلاس

خطبہ استقبالیہ ——— ڈاکٹر محمد منظور عالم
چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز

عرض داعی ——— مولانا مجاہد الاسلام قاسمی
قاضی شریعت بہار و اڑیسہ

خطبہ افتتاحیہ ——— حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی
امیر شریعت بہار و اڑیسہ

خطاب ——— ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی
صدر المعہد العالمی للفکر الاسلامی، واشنگٹن امریکہ

خطبہ صدارت ——— حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

خطبۂ استقبالیہ

ڈاکٹر محمد منظور عالم —— چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹو اسٹڈیز، نئی دہلی

محترم حضرات علماء کرام، معزز شرکاء و حاضرین! —— السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
میں صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے اس فضل و انعام پر شکر بجا لاتا ہوں کہ اس کی مشیت کے اشارہ پر آپ حضرات سفر کی صعوبتیں برداشت کرکے وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ کی خاطر اپنے قیمتی معروف اوقات میں سے کچھ وقت فارغ فرماکر یہاں جمع ہوئے تاکہ نئے مسائل اور ان سے پیدا ہونے والی نزاکتوں اور پیچیدگیوں پر باریک بینی سے غور و فکر کرسکیں اور لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ کے مطابق قوانین شرعیہ کی تعبیر و تشریح، انضباط و تدوین کا فریضہ انجام دے سکیں۔ اس بڑے عظیم مقصد کی تکمیل کے لئے آپ کی موجودگی و شرکت میرے لئے اور پوری ملت اسلامیہ ہندیہ کے لئے بڑی سعادت اور مسرت کی بات ہے۔ میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔

محترم حضرات علماء! آپ کے بارے میں کہنے والے نے خوب کہا کہ،

"آپ جب فیصلہ کرتے ہیں تو صحیح و صائب فیصلہ کرتے ہیں، جب کوئی اقدام کرتے ہیں تو بہتر و موزوں اقدام کرتے ہیں اور جب گفتگو کرتے ہیں تو معنی خیز و قطعی انداز اختیار کرتے ہیں"

اسلامی تاریخ کا ماضی علماء کی بصیرت و تفقہ، مجتہدانہ تگ و دو، مسائل میں قرآن و سنت کی روشنی میں بروقت رہنمائی کی شاندار شہادت دیتا ہے اور بلاشبہ یہ آپ ہی کا مقام و منصب ہے کہ حال و مستقبل میں بھی ملت کی صحیح و حقیقی رہنمائی کریں۔

اس فقہی سیمینار کی ضرورت و اہمیت ہی کے احساس نے آپ سب کو یہاں جمع کیا ہے۔ آج کے ہندوستان میں ملت کے مسائل کیا ہیں، سماجی، اقتصادی حالات میں کیا پیچیدگیاں اور توجہ طلب

پابندیوں کی وجہ سے ہزاروں لڑکیاں انتظار میں عمریں گذار رہی ہیں اور اس حقیقت واقعہ سے چشم پوشی یا اغماض موجودہ حالات میں مسلم معاشرہ کو مزید خطرہ میں ڈالنے کے مترادف ہے۔

سماجی تبدیلیوں میں دو بہت بنیادی چیزیں اثر انداز ہوئیں یا ہو رہی ہیں۔ ان میں سے ایک تعلیم اور دوسرے اقتصادیات ہے۔ محترم حضرات فقہاء! تعلیم کا اصل مقصد دین کا تحفظ و فروغ اور اسلامی تمدن و تہذیب و ثقافت کی حفاظت، دین کی دعوت و اشاعت نیز اس پر فکری یلغار کا ایسا نفسیاتی و عقلی جواب دینا ہے جو مخاطب کی زبان میں ہو۔ اس پہلو سے تعلیم تشنہ ہے سماجی مسائل سے عدم واقفیت کا رجحان بھی اس کا ایک جزء ہے۔ اس روح کا فقدان مسلم طلبہ و طالبات دونوں میں ہے۔ مسلم طالبات کے لئے جدید سائنسی و تکنیکی علوم کا سیکھنا طبی و سماجی علوم کا جاننا اور کمال حاصل کرنا کس حد تک ضروری ہے اس سلسلہ میں بھی رہنمائی کی ضرورت ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ علمی تحریک، فکری نشاطات اور علمی استقلال کی تیزی و ضیا پاشی ہی سے نئی راہیں نکلنے کی امیدیں ہیں اور یہ تمام جوہر اللہ نے آپ کو عطا فرمایا ہے۔

دوسری بنیادی چیز جو سماجی تبدیلیوں کا سبب ہے وہ اقتصادی مقابلہ، اقتصادی بہتری کی جائز و ناجائز دوڑ، ملکی معیشت کے تیز دھارے میں بہنے یا الگ رہنے کی کشمکش کا تضاد ہے اس کے علاوہ سودی لین دین، سودی قرض، رشوت، پگڑی وسلامی کی موجودگی، اجارت ناموں کے فقدان کی صورت میں صاف ستھری، معاشیات اور پاک تجارت کیسے پنپ سکتی ہے۔

اچھی تجارت کے لئے موزوں پیداوار اور مناسب منڈیوں اور مارکٹنگ کی ضرورت ہے جو سرمایہ کے ارتکاز اور احتکار کی وجہ سے دشوار بن گئی ہے، تجارت کے دائرہ کی وسعت نے مختلف شکلیں اختیار کرلی ہیں اس میں جسمانی اعضاء کی تجارت اور ان اشیاء یا آلات کی تجارت جن سے حرام کے ارتکاب یا انسانی صحت و اخلاق یا اسلامی ثقافت کے برباد ہونے کا اندیشہ و امکان و ثبوت موجود ہے شامل ہے۔

تجارت کی وسعت کی راہ میں آسان طریقوں پر قرض رقم کا نہ ملنا اور سودی لین دین کا حائل ہونا ہے۔ اسلامی بنیادوں پر اسلامی بینکنگ کے قیام میں دشواریاں پیدا کرنا اور ملت کو اس سے استفادہ کا موقع نہ ملنے کی وجہ سے بھی پاکیزہ تجارت میں مشکلات پیدا ہوگئی ہیں۔ یہ آپ علماء ہی کی ذمہ داری ہے کہ ملت اسلامیہ کی راہ میں حائل غیر اسلامی اقتصادی تعامل کی وجہ سے پیدا ہونے والے معاشی مسائل میں

رہنمائی فرمائیں۔ میں آپ حضرات کی خدمت میں بصد احترام وخلوص یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قیادت وسیادت آپ ہی کا منصب ہے۔ اور فقہاء کا مقام تو اور بھی ارفع ہے۔ احوال اور گردوپیش میں اٹھتے بخارات اضطراب کی لہروں اور غیروں کی تیاریوں اور ریشہ دوانیوں کو ہر حال میں مدنظر رکھا جائے تب ہی بہتر اقدام ممکن ہے۔

انسٹی ٹیوٹ آف ابجکٹو اسٹڈیز کے پیش نظر ایک اہم کام یہ بھی ہے کہ وہ معروضی وتحقیقی انداز میں حقائق کو آپ کے سامنے پیش کردے۔ جس سے حسب ضرورت صحیح صورت حال کی تعیین وتشخیص میں آپ کو آسانیاں فراہم ہوں۔

ادارہ نے اس اہم اجتماع کے انعقاد، نظم وانصرام اور میزبانی کی ذمہ داری حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت مرکزی دار القضا پھلواری شریف، پٹنہ کی تحریک پر وقت کی پکار، ملت کے دل کی آواز اور ایک بروقت اقدام وضرورت سمجھتے ہوئے بصد شوق ورغبت خلوص دل سے قبول کیا۔ دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ انسٹی ٹیوٹ اور اس کے کارکنوں کو اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

انسٹی ٹیوٹ آف ابجکٹو اسٹڈیز سماجی علوم کے مطالعات اور علمی وتحقیقی کاموں سے گہری دلچسپی رکھتا ہے اور اپنے مقاصد کے تحت مثبت ومفید گوشوں میں دیگر اداروں سے تعاون کے لئے تیار ہے۔

یہ ادارہ سنہ ۱۹۸۰ء کے اواخر میں ہندوستانی مسلمانوں کے حالات ومسائل کے تجزیہ کے لئے ایک بڑا سمینار منعقد کرچکا ہے جس کے مقالات کتابی صورت میں شائع ہوچکے ہیں، تاریخ مسلمانوں کے سماجی ڈھانچہ، اسلام میں فلسفۂ اخلاق، دینی مدارس کے نظام کے موضوعات پر الگ الگ سیمینار کا انعقاد بھی ادارہ کے تحت ہوچکا ہے اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان سمیناروں میں پیش کردہ سفارشات پر عمل درآمد کا کام بھی بغیر کسی توقف کے جاری ہے۔

ادارہ اپنے متعدد علمی وتحقیقی منصوبوں کی تکمیل کرچکا ہے اور مختلف النوع تحقیقی کام زیر تکمیل ہیں، یہ ادارہ آپ کی دعاؤں اور توجہات خاصہ کا خواہاں ہے۔ اور آپ کی خدمت کے لئے مستعد وحاضر ہے۔

آخر میں ہم بحیثیت میزبان پھر آپ کو دل کی گہرائیوں سے خوش آمدید کہتے ہیں اور جو زحمت ہوئی ہو اس کے لئے معذرت چاہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے دست بدعا ہیں کہ وہ اپنے فضل وکرم سے ہم پر حق کو کھول دے اس اجتماع کو نتیجہ خیز اور مفید بنادے۔ (آمین)۔

عرض داعی

مجاہد الاسلام قاسمی

اکابر علماء، اساتذہ، مندوبین، دانشوران ملک کے گوشہ گوشہ سے آئے ہوئے تمام لوگ جو اس موضوع سے دلچسپی رکھتے ہیں، میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں اور دل سے شکر ادا کرتا ہوں کہ آپ نے اس حقیر کی دعوت پر اتنی زحمت گوارا فرمائی، بات یہ ہے کہ مسئلہ نہ داعی کا ہے نہ دعوت کے الفاظ کا بلکہ اصل مسئلہ موضوع اور اس کام کی اہمیت کا ہے جس کے لئے آپ نے زحمت کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے اجتماع کی ضرورت کا احساس ملک کے گوشہ گوشہ میں ہے اور مختلف علماء کے دل میں پہلے سے گردش کر رہا تھا، اسی لئے اس دعوت کی غیر معمولی پذیرائی ہوئی۔

حضرات! اسلام آخری دین ہے اور رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، آپ جو دین لے کر آئے وہ خاتم الادیان ہے اور انسانی ہدایت و نجات کے لئے جو کتاب آئی وہ آخری کتاب ہے، اور چونکہ قرآن کو تا قیامت رہنا ہے اس لئے شریعت کو بھی قیامت تک باقی رہنا ہے، قرآن کے مطالعہ سے یہ بات ثابت ہے کہ بقاء و دوام کلیات کو ہوتی ہے جزئیات کو نہیں، حالات و مقام کی تبدیلی سے جزئیات تبدیل ہوتی رہتی ہیں، لیکن اصول وکلیات باقی رہتے ہیں، شرعی کتاب مجموعی طور پر اصول وکلیات کی کتاب ہے اور کسی بھی قانون کی بقا میں اس کے اصول وکلیات ہی کو اہمیت ہوتی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیکڑوں احکام بیان فرمائے ہیں، اور نہ صرف احکام و جزئیات بیان کئے ہیں بلکہ اصول اور جزئی احکام کی علتوں کو بھی بیان کیا ہے، اسی بڑے ذخیرے سے ائمہ مجتہدین گزرے جنہوں نے قواعد وعلل کا استخراج کیا اور صحیح مسائل کی، یہی وجہ ہے کہ اسلامی فقہ زمانہ کے تغیرات کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہے گی

میرا یہ احساس ہے کہ علماء نے اس فرض کو ہمیشہ ادا کیا ہے۔ آج کل روشن خیالی کے مدعی حضرات جو تحریریں لکھتے ہیں، اس کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے کہ علماء نے اس کام کو انجام نہیں دیا حالانکہ ایسا نہیں ہے البتہ علماء نے اُصول شرع کو خواہش نفس کے سامنے سرنگوں کر دینے کی اجازت کبھی نہیں دی، اور اجتہاد کے نام پر اس عمل کو کبھی گوارہ نہیں کیا، جس کا مقصد فکری انارکی ہوا کرتا ہے۔

ہمارے بزرگوں نے ہر دور میں نئے مسائل پر اپنے فیصلے دیئے ہیں: ماضی قریب میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا ابو المحاسن محمد سجاد رحمۃ اللہ علیہ کا کارنامہ سب کے سامنے ہے، موجودہ زمانہ کے مسائل پر غور و فکر کرنے کے لئے ہمارے دوستوں کی خواہش تھی کہ ایک فقہی اجتماع بلایا جائے، جس میں علماء و اصحاب فتاویٰ کے ساتھ مسئلے سے واقف جدید دانشوروں کو بھی شریک کیا جائے،۔ صورت حال یہ ہے کہ کالج اور یونیورسٹیوں کے پڑھے ہوئے لوگ حالات اور معاشرہ میں رائج امور سے زیادہ واقف ہیں۔ البتہ عام طور پر دینی امور سے ان کو واقفیت نہیں ہے جبکہ دینی مدارس سے نکلے ہوئے علماء دین سے گہری واقفیت کے باوجود عام طور پر ماحول، حالات، صنعت و تجارت اور معاشرہ میں رائج دیگر امور سے ناآشنا ہیں، قدیم زمانہ میں یہ ہوتا تھا کہ ائمۂ مجتہدین ایک طرف دین کے اُصول و مسائل سے آگاہ رہتے تھے، تو دوسری طرف اپنے گرد و پیش اور ماحول سے بھی پوری طرح آشنا تھے، امام ابو حنیفہ فقیہ بھی تھے اور تاجر بھی اور امام محمد بازاروں میں گھوم کر تجارت کے معاملات و مسائل سے آگاہی بھی حاصل کرتے تھے۔

اس وقت میں صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ علماء اور دانشوروں کے یہ دو طبقے دو فرقے نہیں بلکہ دونوں ہی ملت کا اثاثہ ہیں ہمارا کام یہ ہے کہ ان دونوں طبقوں کے درمیان جو خلیج ہے اس خلیج کو کم سے کم تر کریں ۔ ہم جدید علوم کے ماہرین سے صورت حال اور واقعہ کی تصویر اور اصل حقیقت معلوم کریں اور ان واقعات پر مرتب ہونے والے شرعی احکام کی تخریج و تطبیق علماء کریں ـــــــ ہمیں فرقہ بندیوں اور مسلکوں کے اختلاف سے اوپر اٹھ کر یہ کام کرنا چاہئے، ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اختلاف حق و باطل کا نہیں ہے، مشورہ میں خیر ہے، ہمیں اپنی بات پر ضد نہیں ہونی چاہئے، اور دوسروں کی رائے اگر صحیح ہو تو اس کو قبول کرنے میں عار نہیں ہونا چاہئے، انشاء اللہ ہر چھ ماہ کے بعد یہ سیمینار منعقد ہوا کرے گا، اور آپ حضرات کو اجتماعی غور و فکر کا موقعہ ملا کرے گا،

اس سیمینار میں تین مسئلے زیر بحث ہیں، مقالات پڑھے جائیں گے، اتفاق ہوگیا تو ان شاء اللہ اسی کے مطابق ہمارے سبھی " دارالقضاء " ایک طرح کے فتوے جاری کریں گے۔ ہوسکتا ہے کہ سیمینار میں کسی مسئلہ پر اختلاف رائے ہوجائے تو ایسی صورت میں اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہوگا، کیونکہ مسئلہ فقہی اور علمی ہے، دلائل کی قوت اور استدلال کی صحت پر نظر رکھنی ضروری ہے، اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہوگا ——— میں بہرحال صمیم قلب سے ڈاکٹر منظور عالم صاحب کا شکرگذار ہوں کہ انھوں نے میزبانی کی زحمت خندہ پیشانی سے قبول کی، آپ تمام حضرات ان کے لئے اور ان کے رفقاء کے لئے بھی دعا فرمائیں کہ ان کے رفقاء نے بہت محنت کی ہے، میں اپنے بزرگوں کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جنھوں نے بڑی حوصلہ افزائی کی، اللہ تعالیٰ ان کا سایہ ہمارے سروں پر دیر تک قائم رکھے، آمین

خطبۂ افتتاحیہ

از ——————— مولانا سید منت اللہ رحمانی

امیر شریعت بہار و اڑیسہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ

وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

اللہ تعالیٰ کا شکر کس طرح اور کن الفاظ میں ادا کیا جائے کہ ہمارے پاس اس کے شکر کی طاقت ہے، اور نہ اس کے لئے الفاظ، اس کی نعمتیں بے پایاں و لا محدود، اور ہم و ہماری طاقتیں و صلاحیتیں محدود سے بھی کم، حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا [1]

اگر دریا سیاہی ہو کر لکھے میرے رب کی باتیں، بے شک دریا ختم ہو چکے ابھی نہ پوری ہوں میرے رب کی باتیں، اور اگرچہ دوسرا ایسا لائیں ہم ویسا ہی اس کی مدد کو۔

غور فرمایئے اس خالق بے نیاز نے وجود بخشا اور ہر موجود کے مناسب اسے ہدایت بھی دی، گویا ہر موجود اپنے رب کی ہدایت اور مرضی کے مطابق اپنے وجود کی غرض و غایت کو پورا کر سکے، حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبان سے کہلایا گیا:

ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى [2]

---

[1] کہف، آیت ۱۰۹ — [2] طٰہٰ، آیت ۵۰

میرا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی صورت بخشی پھر راہ سجھائی۔

غیر ذی شعور مخلوقات کو ہدایات رب کا پابند بنا دیا گیا، اور انس و جن کو ہدایات کے ایک حصہ کا پابند کیا گیا، اور ایک حصہ میں کچھ اختیار دے کر چھوڑ دیا گیا۔ قرآن میں ارشاد ہوا:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝

ہم نے اس کو راہ سجھائی یا حق شناس ہے اور یا ناشکری کرتا ہے۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا اور اسے اپنی خلافت و نیابت سے سرفراز فرمایا؛ اس لئے اس کی ہدایت و رہنمائی عام ہدایت کے ساتھ انبیاء و رسل بھیج کر اور اپنے کلام کے ساتھ فرمائی۔ یہ ہدایت خواہ وہ عام مخلوقات کے لئے ہو یا خاص طور پر انس و جن کے لئے، وہ عارضی نہیں یا وقتی نہیں بلکہ دائمی و ابدی ہے۔ جب تک عالم میں مخلوقات کا وجود ہے، یہ ہدایتیں باقی رہیں گی اور مخلوقات ان سے فائدہ اٹھاتی رہے گی۔

— — — — —

وحی و نبوت کا سلسلہ سب سے پہلے انسان سیدنا حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے شروع ہوا اور چلتا رہا، اور حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر ختم کر دیا گیا۔ قرآن میں ارشاد ہوا:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۝

آج میں پورا کر چکا تمہارے لئے تمہارا دین، اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو دین۔

ایک جگہ اور ارشاد ہوا:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝

الدہر آیت ۳ — المائدہ آیت ۳ — الاحزاب آیت ۴۰

محمد باپ نہیں کسی کا تمہارے مردوں میں سے۔ لیکن رسول ہے اللہ کا اور مہر سب نبیوں پر اور ہے اللہ سب چیزوں کو جاننے والا۔

یعنی ہدایت بھی مکمل ہو چکی اور نبوت بھی تمام ہو چکی، اور حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آخری نبی بنا کر بھیجا گیا، کہ اب آپ کے بعد کسی طرح کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔

انسان کو ہدایت و رہنمائی، وحی الٰہی یعنی کتاب اللہ اور حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسانی عملی اور تقریری آیات و احادیث سے ملی، جو بہر حال محدود ہیں، لیکن مخلوقات کے وجود تک ان ہی کو رہنا ہے اور ان ہی کے ذریعہ انسان کو ہدایت حاصل کرنی ہے۔

دوسری طرف انسان کی ضروریات بے شمار اور دنیا میں پیدا ہونے والے مسائل غیر محدود تو پھر رہنمائی و ہدایت کس طرح حاصل کی جائے گی؟

اسی مشکل کے حل کے لیے قرآن میں جا بجا تعقل اور تفکر کی دعوت دی گئی ہے، ایک موقع پر واضح طور پر ارشاد ہوا:

فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ۔ عبرت حاصل کرو اے بصیرت والو۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ آیت باب قیاس میں اشارۃ النص ہے، علامہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی مشہور عالم کتاب احکام القرآن میں اس آیت کے متعلق لکھا ہے کہ:

فیہ امر بالاعتبار والقیاس فی احکام الحوادث ضرب من الاعتبار فوجب استعمالہ بظاہر الآیۃ۔

اس میں اعتبار کا حکم ہے اور جدید پیش آمدہ مسائل میں قیاس اعتبار ہی کی قسم ہے، لہٰذا قیاس کا استعمال ظاہر آیت سے واجب ہوا۔

قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

لہ حشر آیت ۲

واستدل به على ان القياس حجة من حيث انه امر بالمجاوزة من حال الى حال وحملها عليها فى حكم لما بينهما من المشاركة المقتضية له۔

اور اسی آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ قیاس بھی حجت ہے اس وجہ سے کہ یہاں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے اور حکم کے بارے میں ایک کو دوسرے پر اس علت کی بنیاد پر جو ان دونوں کے درمیان قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے۔ محمول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور علامہ خفاجی نے لکھا ہے:

قالوا الامر فى هذه الآية بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى وسوق الآية للاتعاظ تدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة واشتهر الاستدلال بالآية على مشروعية العمل بالقياس الشرعى۔ قالوا انه تعالى امر فيها بالاعتبار وهو العبور والانتقال من الشئ الى غيره وذالك متحقق فى القياس اذ فيه نقل الحكم من الاصل الى الفرع۔

علماء نے کہا ہے کہ اس آیت کے ذریعہ ہمیں "اعتبار" (قیاس) کا حکم دیا گیا ہے اور اعتبار نام ہے کسی چیز کو اس کی نظیر کی جانب لوٹانے کا اس طور کہ اس پیش آمدہ مسئلہ پر بھی وہی حکم لگایا جائے جو حکم نظیر میں ہے۔ اور لفظ اعتبار شامل ہے نصیحت حاصل کرنے اور قیاس عقلی و قیاس شرعی کے معنوں کو اور آیت کا سیاق نصیحت و عبرت حاصل کرنے کے لیے ہے۔ پس آیت عبرت و نصیحت کے معنی پر عبارت النص کی بنیاد پر اور قیاس کے معنی پر اشارۃ النص کی بنیاد پر دلالت کرتی ہے۔ اور آیت سے قیاس شرعی کی مشروعیت پر استدلال تو مشہور ہے۔ اس لیے علماء نے کہا کہ حق تعالےٰ نے آیت میں اعتبار (قیاس) کا حکم دیا ہے اور اعتبار نام ہے ایک شئی سے دوسری شئی کی طرف گذرنے اور منتقل ہونے کا اور یہی قیاس میں متحقق ہے۔ کیوں کہ اس میں حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

حضرت اقدس محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو آپ نے حضرت معاذؓ سے پوچھا کہ پیش آمدہ مسائل کے فیصلے کس طرح کروگے؟ انھوں نے جواب

دیا قرآن سے فرمایا گیا اگر قرآن سے تمھیں نہ ملے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا تو پھر اللہ کے رسول کی احادیث سے، آپ نے فرمایا کہ اگر رسول کی سنت میں بھی وہ مسئلہ نہ ہو؟ حضرت معاذ بولے کہ اجتہاد سے کام لوں گا، یعنی قیاس سے فیصلہ کروں گا، سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جوابات سے مسرت ہوئی اور ارشاد فرمایا:

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی بہ رسول اللہ۔[1]

اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسول اللہ کے نمائندہ کو ایسی توفیق خیر بخشی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے

سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے ایک خط حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس کی حیثیت باب قضاء میں بنیاد و اساس کی ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ میں "کتاب السیاسۃ" ہے اور دوسرے اہل علم کی اصطلاح میں اس مکتوب کا نام "کتاب سیاسۃ القضاء و تدبیر الحکم" ہے اسی خط میں فاروق اعظم تحریر فرماتے ہیں:

فافہم اذا ادلی الیک ———— جب کوئی معاملہ تمھارے سامنے آئے تو اسے اچھی طرح سمجھو۔

اور پھر تحریر فراتے ہیں:

الفہم الفہم فیما یختلج فی صدرک مما لم یبلغک فی القرآن العظیم والسنۃ ثم اعرف الامثال والاشباہ وقس الامور عند ذالک۔[2]

یعنی معاملات کے بارے میں قرآن و سنت سے رہنمائی نہ ملے اور وہ تمھارے دل میں کھٹکیں تو ان پر خوب خوب غور کرو، اور فہم سے کام لو، پھر مثالوں اور نظیروں کو معلوم کرو، اس کے بعد قیاس کرو۔

سیدنا حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو صحابہ میں اپنے تفقہ اور دینی فہم کے اندر ممتاز ترین شخصیتوں میں سے ایک ہیں، انھوں نے بھی اس طریق کار کی وضاحت فرمادی ہے اور فرمایا ہے کہ اسلام کے آنے سے پہلے ہم پر ایسا وقت گذرا ہے جہاں کسی معاملے کے فیصلہ و قضاء کا کوئی سوال ہی نہیں تھا اور اب اللہ نے ہمیں اس مقام پر پہونچایا ہے جہاں ہم ان امور کے ذمہ دار ہیں، اب ہمارے لئے راہ عمل یہی ہے کہ

---

[1] ابوداؤد، ترمذی، دارمی، بحوالہ مشکوٰۃ ج۲ ص۳۲۴

[2] مبدا الشرع

ہم کتاب اللہ کو رہنما بنائیں۔ اگر کوئی مسئلہ کتاب اللہ میں نہیں ہے تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کی طرف متوجہ ہوں، اور تیسرے نمبر پر صالحین کے فیصلوں سے روشنی حاصل کریں اور اگر یہاں بھی مشکل حل نہ ہو تو پھر راہ اجتہاد کی ہے۔

سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی یہی حال تھا

ذکر سفیان ابن عیینه عن عبید الله ابن ابی یزید قال سمعت ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما اذا سئل عن شئ فان کان فی کتاب الله قال به وان لم یکن فی کتاب الله وکان عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال به، فان لم یکن کتاب الله ولا عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وکان عن ابی بکر وعمر رضی الله تعالیٰ عنهما قال به فان لم یکن فی کتاب الله ولا عن رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا عن ابی بکر وعمر رضی الله تعالیٰ عنهما اجتهد رایه[1]

عبداللہ ابن ابی یزید بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ جب ان سے کسی بات کے بارے میں پوچھا جاتا تو اگر اس کا جواب کتاب اللہ میں مل جاتا تو اسی کے مطابق فرما دیتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق فتویٰ دیتے، اور اگر ان دونوں میں کہیں کچھ نہ ملتا تو حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے واقعات میں کوئی بنیاد مل جاتی تو اسی کے مطابق فیصلہ فرما دیتے اور اگر مذکورہ جگہوں میں کہیں کچھ نہ ملتا تو اجتہاد فرماتے۔

بہرحال قرآن کی ان آیتوں، احادیث اور آثار صحابہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ابدی ہدایت سے قیامت تک استفادہ کرنے اور ہدایت حاصل کرتے رہنے کی راہ قیاس و اجتہاد ہے، اور اجتہاد کا سلسلہ قرن اول سے شروع ہوا ہے اور جب تک اس کائنات میں انسان موجود ہے یہ سلسلہ جاری رہے گا کیوں کہ اس کے بغیر قرآن و حدیث سے نئے پیش آمدہ مسائل پر کوئی حکم لگانا ممکن نہیں۔ میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۳۲

اجتہاد فرمایا کرتے تھے یا نہیں۔ جو حضرات آپ کے اجتہاد کے قائل نہیں ہیں وہ قرآن مجید کی آیت وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰى پیش کرتے ہیں، اور جو حضرات آپ کے لئے اجتہاد ثابت کرتے ہیں وہ اُساریٰ بدر وغیرہ کے واقعات بطور دلیل سامنے لاتے ہیں۔ آپ اجتہاد فرماتے ہوں یا نہ فرماتے ہوں آپ نے صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کی تعلیم و تربیت ضرور دی ہے، اور ایسے بہت سے معاملات میں جن سے قرآن و سنت خاموش ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے فیصلے فرمائے ہیں اور احکام صادر کئے ہیں۔

حضرت اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صحابہ کرام نے سب سے پہلا قیاس و اجتہاد سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت سے متعلق کیا اور صحابہ کرام نے کہا:

رضیہ رسول اللہ لدیننا افلا نرضاہ لدنیانا۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا تو کیا ہم انہیں اپنی دنیا کے لئے نہ پسند کریں۔

خلفاء راشدین و صحابہ کرام سے قیاس و اجتہاد کا ثبوت بکثرت ملتا ہے، ایک دفعہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے کلالہ کا حکم دریافت کیا گیا (کلالہ وہ میت ہے جس کے وارثوں میں نہ ماں باپ ہوں نہ اولاد) آپؓ نے فرمایا:

اقول فیہا برائی فان یکن صوابا فمن اللہ وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان

اس مسئلہ میں اپنی رائے سے کہہ رہا ہوں، اگر میری بات درست ہوئی تو اللہ کی جانب سے ہوئی اور اگر غلط ہوئی تو میری اور شیطان کی جانب سے۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر میراث میں دادا کے حصہ پانے کے بارے میں ارشاد فرمایا اقضی فیہ برائی، اس قسم کی روایتیں دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں بھی بکثرت ملتی ہیں ؎ جن کی وجہ سے قیاس کی حجیت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ علماء اصول کا خیال ہے کہ ہر حکم جو قرآن و سنت سے ثابت ہے اس کی کوئی علت ضرور موجود ہے، اس علت کی تلاش مجتہد کا اصل

؎ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین جلد اول۔

کام اور اس کا پالینا مجتہد کی کامیابی ہے، قیاس کا مدار اسی علت پر رہا کرتا ہے، اور نئے معاملات و مسائل میں جس سے قرآن و سنت بظاہر ساکت ہیں علت مشترکہ ہی کی بنیاد پر حکم لگایا جاتا ہے، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی امر میں قیاس و اجتہاد کی بنیاد پر جو حکم دیا گیا ہے وہ دراصل کتاب و سنت ہی کا حکم ہے جو ظاہر نہ تھا بلکہ علت کی پنہائیوں میں مخفی تھا، قیاس نے اسے کھول کر سامنے کر دیا، اسی لیے اصحاب اصول فقہ لکھتے ہیں

القیاس مظهر لا مثبت ——— قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا نہیں ہے۔

حکم کا ثبوت تو دراصل نص سے ہوتا ہے اور مثبت حقیقی خدا تعالیٰ ہے، قیاس و اجتہاد کے ذریعہ وہ احکام ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو حکم کی علت میں پوشیدہ ہوا کرتے ہیں۔

۱۹۶۴ء میں "مجمع البحوث الاسلامیۃ" (جامع ازہر مصر) کی طرف سے عالمی پیمانہ پر مؤتمر بلائی گئی تھی، جس میں قیاس و اجتہاد اور تلفیق مذاہب وغیرہ پر مقالے پڑھے گئے، مؤتمر میں خصوصی طور پر اجتہاد کا موضوع زیر بحث آیا، جامع ازہر کے مایۂ ناز فرزند الدکتور شیخ عبدالحلیم محمود (جو بعد میں شیخ الازہر بھی ہوئے اور ۱۹۷۵ء میں ہندوستان بھی آئے) نے بہت بلیغ انداز میں اجتہاد کی حقیقت اور اس کی کیفیت واضح کی، موصوف نے فرمایا:

ان الاجتهاد کشف ولیس اختراعا واتباع ولیس ابتداعا بمعنی ان الامر فیه هو کشف ما کان علیه الرسول صلی اللہ علیه وسلم وما تعنیه النصوص الدینیة وارجاع الحوادث الجزئیة الجدیدة الی قاعدة من قواعد الدین الثابتة وعلی هذا فلا جدید ولا تجدید ولیس هنالك مما یمکن ان یسمی مرأیاً شخصیاً فی الدین لا یستند الی دلیل من الکتاب والسنة۔

اجتہاد طے شدہ اصول کی روشنی میں جدید معاملات و مسائل کے شرعی احکام کا انکشاف ہے، کسی نئے حکم کی اختراع نہیں، یہ سابق کی اتباع ہے نئی ایجاد نہیں، یعنی اجتہاد کا بنیادی مرکز دینی نصوص کی روشنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کی تحقیق اور نئی پیش آمدہ جزئیات کا حکم دین کے ثابت شدہ اصول کی روشنی میں معلوم کرنا ہے، اس لیے یہاں کوئی غیر مستند نئی رائے ہے اور نہ کسی نئے اصول کی وضع و اختراع اور اسی وجہ سے یہاں کسی ایسی شخصی رائے کی گنجائش نہیں ہے جس کی بنیاد کتاب و سنت نہ ہو۔

بہرحال قیاس و اجتہاد بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود ہوں، اور پھر

قیاس و اجتہاد اسی جگہ کیا جا سکتا ہے جہاں قرآن و سنت اور اجماع بظاہر ساکت ہوں۔

قیاس و اجتہاد ایک ہی پاک و شفاف چشمے کی دو شاخیں ہیں، فقہاء نے بڑی طویل اور مفید بحثیں اس پر کی ہیں۔ قیاس و اجتہاد کی تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے نصوص کے مادہ و ماخذ پر تفصیل کے ساتھ اس طرح غور کیا جائے کہ ان کے الفاظ و معانی اپنے سارے متعلقات کے ساتھ پیش نظر ہوں، اور غور کرنے والا اپنی صلاحیت و سعی کی انتہا کر دے اور مزید غور و فکر اس کے بس سے باہر ہو تو وہ اجتہاد ہے، اور اگر کسی معاملہ سے متعلق نصوص میں دیئے گئے حکم کی علت کو خواہ وہ ظاہر ہو یا مخفی، دوسرے معاملہ تک متعدی کیا جائے اور پھر وہی حکم اس پر لگایا جائے تو وہ قیاس ہے یعنی اجتہاد عام ہے اور قیاس خاص ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس[1]

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قیاس اجتہاد ہی ہے مگر درست نہیں، اس لئے کہ اجتہاد قیاس کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے کیونکہ قیاس کے برخلاف اجتہاد کبھی عمومات الفاظ کی باریکیوں اور قیاس کے سوا دلائل کے تمام طریقوں پر غور و فکر کے بعد ہوتا ہے۔

بہرحال دونوں کام بڑے نازک اور بڑی ذمہ داریوں کے ہیں اسی لیے فقہاء نے اس کی شرائط تفصیل کے ساتھ لکھی ہیں۔

علامہ شوکانی نے قیاس کی بارہ شرطیں لکھی ہیں اور علامہ تفتازانی نے پانچ، اسی طرح مختلف فقہاء و علماء اصول نے شرطیں بیان کی ہیں، ان میں سے دو شرطیں بنیادی اور اہم معلوم ہوتی ہیں۔

پہلی یہ کہ نص اپنے مورد کے لیے خاص نہ ہو یعنی کسی نص سے یہ بات نہ معلوم ہوتی ہو کہ حکم صرف اسی موقع کے لئے دیا گیا ہے۔ مثال حضرت خزیمہ ذو الشہادتین کا واقعہ ہے۔ حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹ خریدا اور قیمت چکا دی۔ اعرابی نے قیمت کا دوبارہ مطالبہ کیا

---

[1] المستصفی امام غزالی ۲/۲۳۴

آپ نے فرمایا کہ میں تمھیں قیمت دے چکا ہوں، اعرابی نے کہا گواہ لائیے، آپ نے فرمایا میرے لیے کون گواہی دے گا جبکہ وہاں کوئی موجود ہی نہ تھا، یہ بات حضرت خزیمہؓ کو معلوم ہوئی، آپ آئے اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ قیمت ادا فرما چکے ہیں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ تم یہ گواہی کیسے دے رہے ہو جب کہ تم وہاں موجود نہ تھے؟ حضرت خزیمہؓ نے عرض کیا:

یا رسول اللہ انا نصدقک فیما تاتینا بہ من خبر السماء افلا نصدقک فیما تخبر بہ من اداء ثمن الناقۃ۔

اے اللہ کے رسول! جب کہ ہم ان خبروں کی تصدیق کرتے ہیں، جو آپ پر آسمان سے آتی ہیں تو ہم اس خبر کی تصدیق کیسے نہ کریں کہ آپ نے اعرابی کو اونٹ کی قیمت ادا کر دیا ہے۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی اس اکیلی گواہی کو دو اشخاص کی گواہی کے برابر قرار دیا اور فرمایا:

من شہد لہ خزیمۃ فھو حسبہ۔

جس شخص کے لیے بھی تنہا خزیمہ گواہی دیں گے، وہ اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے کافی ہوگی۔

اسی دن سے حضرت خزیمہؓ ذوالشہادتین کہلانے لگے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد نے ایک شخص کی گواہی کا دعویٰ کے ثبوت کے لئے کافی ہونا حضرت خزیمہ کے لیے خاص کر دیا تھا اس لیے اس حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ کسی اور کی بھی اکیلی گواہی دعویٰ کے ثبوت کے لیے کافی ہو۔

دوسری شرط یہ کہ اصل حکم قیاس کے مخالف نہ ہو، مثلاً کسی نے سہواً روزہ کی حالت میں کھا پی لیا، اس طرح کا ایک شخص حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر کیا گیا آپ نے ارشاد فرمایا:

اتم صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک اللہ۔

تم اپنا روزہ پورا کرو تمھیں اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے۔

تو اس نص سے معلوم ہوا کہ سہواً روزہ کی حالت میں کھا پی لینے کے باوجود روزہ باقی رہتا ہے گو عموماً ایسے شخص کا روزہ ختم ہو جانا چاہیے کیوں کہ اکل و شرب کا ترک روزہ کا رکن ہے، لیکن اس خلاف قیاس نص کے باعث روزہ باقی رہا تو ایسی نص پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اجتہاد کے لیے فقہائے کرام اور علمائے اصولیین نے بہت سی شرطیں لکھی ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں اجتہاد کی شرائط بیان کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ اس موقع پر امام بغوی کی تصریحات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں:

"مجتہد وہ ہے جو پانچ علوم کا جامع ہو، علم کتاب اللہ، علم سنت رسول اللہ، علمائے سلف کے اقوال کا علم خواہ کسی مسئلے میں ان کا اجماع ہوگیا ہو یا ان کی آرا باہم مختلف ہوں، عربی لغات کا علم، قیاس کا علم، اور قیاس نام ہے کتاب وسنت سے کسی حکم کو مستنبط کرنے کے طریقے کا جبکہ قرآن وحدیث یا اجماع میں صراحۃً وہ حکم نہ ملے:

کتاب اللہ کے سلسلے میں مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اسے ناسخ ومنسوخ، مجمل ومفسر، خاص و عام، محکم ومتشابہ، کراہت وتحریم، اباحت، استحباب اور وجوب کا بھی علم ہو۔

سنت کے سلسلے میں ان باتوں کے علاوہ احادیث صحیح اور ضعیف، مسند اور مرسل کا علم بھی ہونا چاہیے۔ نیز کتاب وسنت کی باہمی ترتیب اور ان کا ربط اور تعلق بھی جاننا ضروری ہے تاکہ اگر اس کے علم میں کوئی ایسی حدیث آئے جس کا ظاہری مفہوم کتاب اللہ سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہ اس حدیث کا صحیح مفہوم معلوم کرسکے اور اس کی توجیہ بیان کرسکے کیونکہ سنت کتاب اللہ کی شرح ہے، اس سے مختلف نہیں ہوسکتی۔

احادیث میں ایک مجتہد کے لیے صرف ان احادیث کا علم ضروری ہے جن کا تعلق احکام سے ہے۔ اس کے ماسوا بقیہ احادیث کا علم ضروری نہیں۔

عربی زبان کے سلسلے میں ان الفاظ و محاورات کا علم اسے لازمی طور پر ہونا چاہیے جن کا استعمال احکام بیان کرنے کے لیے کتاب وسنت میں ہوا ہے۔ اس ذیل میں جس قدر بھی محنت ممکن ہو کی جائے تاکہ کلام عرب کے حقیقی مقصد ومنشا کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہوجائے اور وہ یہ جان سکے کہ مواقع اور حالات کے مختلف ہونے سے مفہوم پر کیا اثر پڑتا ہے۔

عربی زبان کا علم اس لیے ضروری ہے کہ عربی ہی وہ زبان ہے جس میں اللہ کی شریعت نازل ہوئی اور خدا اور اس کے رسول نے اسی زبان میں لوگوں کو مخاطب فرمایا ہے، تو جو شخص اس زبان کا علم نہ رکھتا ہو وہ شارع کے منشا کو نہیں جان سکتا۔

پھر مجتہد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ صحابہ و تابعین کے اقوال سے جو احکام نکلتے ہیں ان سے آگاہ ہو، نیز فقہاء امت کے فتاویٰ سے اور اجماع سے بڑی حد تک واقف ہو تا کہ وہ حکم بیان کرتے وقت فتاویٰ اور اجماع کی مخالفت سے محفوظ رہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کی نظر ان علوم چہگانہ کے تمام گوشوں پر اس طرح ہو کہ کوئی شئی بھی اس کی نگاہ سے چھوٹنے نہ پائے، لیکن اگر کوئی شخص ان علوم میں سے کسی ایک علم سے بھی بے بہرہ ہو تو اس کی راہ تقلید ہے اگرچہ وہ ائمہ سلف میں سے کسی مسلک کا متبحر عالم ہی کیوں نہ ہو۔

جو شخص ان پانچ علوم کا جامع ہو، ہوائے و ہوس اور بدعات سے محفوظ ہو، ورع و تقویٰ اس کا شعار ہو، کبائر سے مجتنب اور صغائر پر اصرار کرنے والا نہ ہو، ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ شرعی معاملات میں اجتہاد کرے، منصب قضاء قبول کرے اور فتویٰ دے۔

یہ ساری شرطیں مجتہد کے لیے ہیں جس کی یافت اس دور انحطاط میں ناممکن نہیں تو مشکل ترین ضرور ہے لیکن اگر کوئی شخص ابواب فقہ میں سے کسی باب میں یا مسائل فقیہ میں سے کسی مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہو تو اسے اس باب اور اس مسئلہ کے جملہ متعلقات پر حاوی ہونا چاہئے، علامہ تفتازانی نے اپنی مشہور تصنیف توضیح میں لکھا ہے:

ثم هذه الشرائط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذالك الحكم كما ذكره الامام الغزالي[1]۔

یہ شرطیں مجتہد مطلق کے لیے ہیں جو سارے احکام شریعت میں فتوے دیتا ہو لیکن وہ مجتہد جو بعض احکام میں فتوے دیتا ہو اس کے لیے صرف یہ شرط ہے کہ وہ جس مسئلہ میں فتویٰ دے رہا ہے اس کے الرد ما علیہ سے پوری طرح باخبر ہو، جیسا کہ امام غزالیؒ نے بیان کیا ہے۔

حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کو اور واضح کر دیا ہے، امام اپنی کتاب "المستصفیٰ" میں تحریر فرماتے ہیں:

---

[1] توضیح ۲/۱۷

اجتماع هذه العلوم الثمانية انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزى بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض[1]

ان آٹھ علوم سے پوری واقفیت کی شرط مجتہد مطلق کے لیے ہے جو تمام شرعی معاملات میں فتوے دیتا ہو لیکن میرے نزدیک اجتہاد کوئی ایسا منصب نہیں ہے جو ناقابل تقسیم ہو، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک عالم کو کسی ایک یا دو مسئلے میں منصب اجتہاد حاصل ہے بقیہ میں نہیں۔

لیکن اس دور میں ایسے علماء کا پایا جانا بھی جو کسی خاص باب یا کسی خاص مسئلہ میں اجتہاد کر سکیں آسان نہیں اور مجھے یہ کہنے دیا جائے کہ اس آخیر زمانے میں حضرت مولانا عبد الحئی فرنگی محلی اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہما ہی کے اسمائے گرامی ذہن میں آتے ہیں ان دونوں حضرات نے اپنی خدمات اور اپنی قیمتی تصانیف سے ثابت کر دیا کہ ان تمام علوم پر انہیں اچھی دسترس حاصل ہے جو ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ گرچہ قانون سازی اور تشریع اسلامی کا ماخذ کتاب وسنت ہی ہے اور قیاس واجتہاد بھی اسی حد تک معتبر ہے جس کی بنیادیں کتاب وسنت میں موجود ہوں، لیکن قیاس واجتہاد بھی تشریع اسلامی میں ایک مضبوط اور اونچا مقام رکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قیاس واجتہاد کے ذریعہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے پیغام خداوندی نے قانون شریعت اور فقہ اسلامی کی شکل اختیار کی انسانی زندگی کے مختلف گوشوں میں پیدا ہونے والے سوالات اور نت نئی ضروریات نے ماہرین شریعت اور فقہائے اسلام کو کتاب وسنت پر اجتہادی انداز میں غور وفکر کی دعوت دی۔ انھوں نے احکام شرعیہ کی علت معلوم کی اور اجتہاد وقیاس کے ذریعہ پیدا ہونے والے سوالات کا جواب دیا اور وہ احکام بتلائے جو بظاہر نئے معلوم ہوتے ہیں، مگر وہ کتاب وسنت کی پنہائیوں میں مخفی تھے، اور اس طرح شریعت کے احکام نے ایک مکمل قانون کی شکل اختیار کر لی اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسی قیاس واجتہاد پر فقہ اسلامی کا مدار ہے

وعليه مدار الفقه[2] ——— اور اسی قیاس پر فقہ کا مدار ہے

---

[1] المستصفیٰ ۲/۳۵۳ [2] نور الانوار

اور اس لیے بھی کہ اگر قانون شریعت اور فقہ اسلامی کا تجزیہ کیا جائے تو مسائل کی کثیر تعداد وہ ہوگی جو قیاس و اجتہاد سے معلوم کئے گئے ہیں۔

فان اکثر مسائل الفقه قیاسیة[1] — فقہ کے اکثر مسائل قیاسی ہیں۔

کتاب و سنت کے بعد قیاس و اجتہاد ہی قانون شریعت کا ماخذ و مصدر ہیں، اس طرح اس کی حیثیت صرف ضمنی نہیں بلکہ اصلی اور مستقل معلوم ہوتی ہے اصولیین نے لکھا ہے،

الادلة الشرعية ضربان احدهما ما يرجع الى النقل المحض والثانى الى الرأى المحض[2]۔

ادلہ شرعیہ کی ایک قسم کا تعلق نقل محض سے ہے اور دوسری کا رائے محض سے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اسلام ایک مکمل دین ہے اور جب تک دنیا ہے اسی کو رہنا ہے، قرآن آخری وحی الٰہی ہے اور حضرت اقدس جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے بھیجے ہوئے آخری نبی ہیں، اسلامی قانون کا مرجع یہی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ہے، ہر آنے والا دور اپنے ساتھ نئے سوالات لاتا ہے جس کا تعلق انسانی زندگی کے مختلف حصوں سے ہے، ہر نئے سوال کا جواب کتاب و سنت ہی کو دینا ہے، ظاہر ہے اس کے قیاس و اجتہاد کے سوا کوئی دوسری راہ نہیں ہے۔ اجتہاد کی شرائط جن کا اوپر ذکر ہوا ان کا کسی ایک شخص میں پایا جانا مشکل ہی نہیں ناممکن معلوم ہوتا ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ نئے مسائل کے حل کی کیا شکل نکلے،

آج کے حالات میں کسی خاص فرد کو تو یہ فرض سونپ دینا درست نہیں، لیکن علماء اور اصحاب نظر کی ایک جماعت جو دین کے متعلق ضروری علوم میں پوری مہارت رکھتی ہو اور اس کی نگاہ زمانہ حال اور اس کی ضروریات ملک کے تمدنی و ثقافتی معاملات پر گہری ہو نیز تاریخ اسلام، فقہ اسلامی کے مختلف ادوار اور ان مادی عوامل پر بھی نظر ہو جو مختلف مراحل میں قانون پر اثر انداز ہوئے ہوں نیز ورع و تقویٰ کے زیور سے آراستہ ہوں اور کتاب و سنت، آثار صحابہ، اجماع متقدمین اور اجتہاد فقہاء کو سامنے رکھ کر اپنی پوری

---

[1] نور الانوار

[2] الموافقات ۱۲/۲

صلاحیتیں اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ صرف کریں تو امید ہے کہ ان مسائل کا حل نکل سکے گا، اور ہم اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکیں گے، جو شریعت خداوندی کی طرف سے موجودہ حالات میں ہم پر عائد ہوتی ہے۔

یہ اجتماعی طریقہ اجتہاد واستخراج مسائل کوئی نئی چیز نہیں ہے جسے صرف آج کہا جا رہا ہو بلکہ اس کی مثالیں خیر القرون میں بھی ملتی ہیں۔

۱۔ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جبکہ اسلامی حکومت کا دائرہ عرب سے باہر نکل کر دور تک پھیل چکا تھا اور اسلام کا علم ایسے ملکوں اور ایسے علاقوں میں نصب کیا جا چکا تھا جہاں کی زبان، تہذیب اور اس ملک کے جغرافیائی حالات عرب سے بالکل مختلف تھے اور اسی بنیاد پر نئے مسائل اکثر و بیشتر سامنے آتے رہتے تھے، عربوں کا تمدن بھی حکومت کے قیام، دولت کی فراوانی اور دوسرے ملکوں سے اختلاط کے باعث دن بدن اونچا ہوتا جا رہا تھا ان حالات میں صحابہ کرام کی دو مجلسیں بنیں

ایک مجلس تو سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مرتب فرمائی، جس میں خود خلیفہ دوم، حضرت زید ابن ثابت اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین شریک تھے۔

دوسری مجلس سیدنا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم اجمعین کو ساتھ لے کر بنائی۔

آثار امام محمد میں ہے:

كان ستة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يتذاكرون الفقه بينهم علي، وأبي، ابوموسى على حدة، وعمر، زيد، ابن مسعود على حدة۔[1]

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے چھ ایسے تھے جو آپس میں فقہ کا مذاکرہ کرتے تھے، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ایک ساتھ۔ اور حضرت عمرؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ایک ساتھ۔

---

[1] تذکرة الحفاظ، ص ۱۱، بحوالہ آثار امام محمد

یہ دونوں مجلسیں وہی کام انجام دیتی تھیں جن کی آج ضرورت محسوس کی جارہی ہے۔ صحابہ کرامؓ کی جماعت میں ایسے اصحاب موجود تھے جو مسائل بتلاتے اور دینی امور پر فتادے دیا کرتے، لیکن جب ایسے مسائل سامنے آنے لگے جن سے بظاہر قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساکت نظر آئیں تو پھر ان مسائل پر صحابہ کرام کی یہ جماعت غور کرتی اور فکر و بحث کے بعد فیصلہ کا اعلان ہوتا۔

صحابہ کرام کے بعد تابعین کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے سات فقہاء کی ایک مجلس کا ذکر تہذیب التہذیب میں ملتا ہے اس مجلس کے سامنے وقت کے پیش آمدہ مسائل پیش ہوتے، اصحاب مجلس باہم بحث و مذاکرہ کے بعد کسی فیصلہ کا اعلان کرتے، مدینہ کے قاضی کے سامنے بھی جب کوئی نئے قسم کا مقدمہ آتا تو اس کی روداد ان سات فقہاء کی مجلس کے سامنے پیش کی جاتی اور قاضی اس مقدمہ میں اس مجلس کی رائے لئے بغیر کوئی فیصلہ صادر نہیں کرسکتا تھا۔

قال علی بن الحسن العسقلانی عن ابن المبارک قال کان فقهاء اهل المدینة سبعة وکانوا اذا جاءتهم المسئلة دخلوا فيها جميعا فنظروا فيها ولا يقضى القاضی حتى يرفع اليهم فينظرون فيها ويصدرون۔[۱]

سات فقہاء اہل مدینہ تھے جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا وہ سب مل کر غور و فکر کرتے، قاضی بھی کا اس وقت تک فیصلہ نہیں کرتا تھا جب تک کہ مسئلہ کو ان کے سامنے پیش نہ کردے اور وہ غور و فکر کرکے کوئی فیصلہ نہ کردیں۔

غرض خیر القرون میں بھی جدید مسائل اور پیش آمدہ معاملات کے لیے ایسی مجلسیں موجود تھیں جو تنقیح مسائل اور استخراج احکام کا کام انجام دیا کرتی تھیں، مجتہد اعظم امام ابوحنیفہؒ نے بھی تدوین فقہ اسلامی کا اتنا بڑا اور عظیم الشان کام تنہا نہیں انجام دیا، الجواہر المضیئہ اور جامع المسانید وغیرہ کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اعظم نے بھی فقہ اسلامی کا بہت بڑا حصہ اپنے باکمال تلامذہ کی مجلس کے غور و فکر اور بحث و مذاکرہ کے بعد مرتب فرمایا۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فقہی مسائل کو اپنے تلامذہ کی مجلس میں پیش فرمایا کرتے، اور پھر ان پر لمبی لمبی بحثیں

---

[۱] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۴۳۶ فی تذکرۃ سالم بن عبد اللہ العمری ص ۳۶

ہوتیں اب اگر مجلس کسی متفقہ مسئلہ پر پہنچ جاتی تو وہ قلم بند ہو جاتا یا اس کا اعلان کیا جاتا، ورنہ مجلس کے ہر رکن کی رائے علاحدہ علاحدہ محفوظ کر لی جاتی۔[1]

امام اعظم کی اس تدوین فقہ والی مجلس میں جو حضرات شریک ہوتے ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے فن کا امام تھا۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی (م ۱۳۰۴ھ) نے عمدۃ الرعایہ میں لکھا ہے کہ مجلس مشاہیر علمائے مجتہدین اور فضلائے متقدمین پر مشتمل تھی اور پھر اس مجلس کے ارکان کے نام لے کر بتلایا ہے کہ کون کس فن میں امتیاز رکھتا تھا۔

اسی لیے مشہور محدث وکیع بن الجراح کہا کرتے تھے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے کاموں میں غلطیاں کس طرح رہ سکتی تھیں جب کہ ان کے ساتھ تدوین فقہ اسلامی کے کام میں امام ابو یوسفؒ جیسے قیاس واجتہاد کے ماہر یحییٰ بن زکریا بن زائدہ اور حفص بن غیاث جیسے فن حدیث کے ماہر قاسم بن معن جیسے عربیت اور لغت کے ماہر شریک کار تھے۔[2]

بہرحال تنقیح مسائل اور استخراج احکام کے لیے اجتماعی سعی اور مجالس کے قیام کی نظیریں قرن اول میں موجود ہیں جو آج ہماری بہترین رہنمائی کرتی ہیں کہ موجودہ حالات میں اس اہم ترین کام کی ذمہ داری کسی فرد واحد کو سونپ کر ماہرین فن کی ایک مجلس مرتب کریں جو پیش آمدہ مسائل پر غور و فکر اور شرعی فیصلہ پر پہنچنے کی ذمہ دار ہو۔

واضح رہے کہ تبدیلی جس تیزی کے ساتھ جاری ہے اور مسئلہ جتنا اہم ہے، اگر اس قسم کی صلاحیت کے لوگ اپنے سارے ضروری مشاغل چھوڑ کر اور پوری طرح یکسو ہو کر اس کام میں مشغول نہ ہوں گے تو عظیم نقصان کا خطرہ ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

---

[1] الجواهر المضيئة ۱/۱۳۰، وجامع المسانيد ۱/۳۳

[2] جامع المسانيد ۱/۳۴

ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاض العلوانی، رئیس المعہد العالمی للفکر الاسلامی
(واشنگٹن، امریکہ)

ترجمہ: ——— مولانا محمد عابد ندوی، استاذ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

الحمد لله رب العالمين نستغفره ونستعينه ونستهديه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا واشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن سيدنا محمدا عبد الله ورسوله وصفيه وخليله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته ومن تبع سنته و اهتدى بهديه إلى يوم الدين۔

محترم علماء کرام!

اللہ تعالیٰ کا بے پناہ احسان ہے کہ اس نے ہم کو اس مبارک و مؤقر مجلس میں شرکت کرنے کا زریں موقع عنایت فرمایا جس میں مختلف مقامات سے آئے ہوئے اکابر اہل علم و فضل، وقت کے اہم تقاضوں اور ضرورتوں کو محسوس کرتے ہوئے مسلمانوں کی مشکلات و مسائل کو سمجھنے، اس پر غور و فکر کرنے اور ان کا صحیح اسلامی حل تلاش کرنے کے لئے جمع ہوئے ہیں تاکہ عملی طور پر اس بات کو ثابت کردیں کہ شریعت اسلامی ہی وہ کامل و مکمل شریعت ہے جو پوری انسانیت کے لئے ہے، جس کا دائرہ کار تمام زمان و مکان پر محیط ہے اور جو انسانی زندگی کی تمام ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کے ماننے والوں اور مقاصد شریعت کے سمجھنے والوں کو دنیا و آخرت کی ہر طرح کی سعادت و فلاح سے ہمکنار کرتی ہے۔

معزز علماء کرام!

اس طرح کے اجتماعات یقیناً مبارک و مؤثر ہیں جن کو بار بار ہوتے رہنا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعات کی شدید ضرورت ہے کیوں کہ یہ اجتماعیت کا احساس پیدا کرتے اور بر و تقویٰ کی بنیادوں پر باہمی تعاون و تناصر کے جذبات کو فروغ دینے میں ممد و معاون ہوتے ہیں اور جن کے ذریعہ وہ اہم مقاصد انجام پاتے ہیں کہ اگر ماہرین علم و فن ان کو تنہا انجام دینا چاہیں تو ان کے لئے یہ ناممکن نہیں ہو تو آسان بھی نہیں ——— اس لئے ہم امید رکھتے ہیں کہ ان شاء اللہ اس طرح کے اجتماعات برابر ہوتے رہیں گے اور یہ ایسے تحقیقی اداروں کے قیام کا ذریعہ بنیں گے جن کے ذریعہ امت کی صحیح رہبری اور مسلسل رہنمائی کا فریضہ انجام پا سکے۔

بزرگان محترم! ——— ہندوستانی مسلمان اسلامی سرحدوں میں سے ایک اہم سرحد پر کھڑے ہوئے ہیں، جو برسہا برس کی عظیم کوششوں کے بعد انہیں حاصل ہوئی ہے، ہم سب اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو اس اہم سرحد کی حفاظت کر رہے ہیں، صابر و ثابت قدم مجاہدین کا اجر عطا فرمائے اور ان کی مدد فرمائے۔

حضرات! ——— قرآن و حدیث، فقہ و اصول فقہ اور شریعت اسلامیہ کے دیگر علوم و فنون کے اندر ہندوستانی علماء کی علمی و دعوتی خدمات کا ہمیں بھرپور اعتراف ہے، علوم عالیہ ہوں یا علوم آلیہ، ان تمام میں ہندوستانی علماء کی مبارک و قیمتی خدمات کا فائدہ صرف ہندوستانی مسلمانوں ہی کو نہیں بلکہ پوری ملت اسلامیہ کو پہونچا ہے، اور اب بھی ہندوستانی علماء و مفکرین کے علم و فکر اور ان کے مخلص داعیوں کی دعوتی کوششوں سے ہر جگہ لوگ برابر فائدہ اٹھا رہے ہیں، اس وقت جبکہ مجھے آپ حضرات کے علم و فضل سے استفادہ کا موقع حاصل ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ کے سامنے بعض رائیں اور نظریات پیش کرنے کی سعادت حاصل کروں، اگر میرے یہ تصورات و نظریات صحیح ہوں تو اسے میں اپنی خوش قسمتی سمجھوں گا کہ اللہ کی توفیق اور آپ حضرات کی نیک دعائیں میرے ساتھ ہیں اور اگر اس میں کوئی غلطی ہو تو مجھے امید ہے کہ آپ حضرات کا لطف و کرم اور علم و عفو میرے شریک حال ہو گا

ا ——— امت اسلامیہ آج کل ایک ایسے دور سے گذر رہی ہے جس کو بعض لوگ "اسلامی بیداری" اور بعض "شخصی شعور" (الوعی الذاتی) سے تعبیر کرتے ہیں، یہ موقع کسی بھی قوم کی ترقی اور دنیا کی قوموں میں

مناسب مقام اور پوزیشن حاصل کرنے کے لیے نہایت اہمیت کا حامل ہوتا ہے، لیکن یہ مرحلہ بڑا ہی تیز گام ہوتا ہے اور اس کی مدت بہت ہی مختصر ہوا کرتی ہے۔ ایسے موقع پر اگر امت کی علمی و فکری قیادتیں اس سے فائدہ اٹھا کر ضروری وسائل و ذرائع کو اختیار کریں تو یہ بیداری اور شخصی شعور ترقی میں بدل سکتا ہے اور امت تہذیبی و تمدنی قیادت کے راستے پر چل کر جلد ہی اپنا مقام پا سکتی ہے۔ لیکن اگر امت کی قیادت نے اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کی اور ذرائع و وسائل کو اختیار نہیں کیا اور نہ اس بیداری کو باقی رکھنے اور اسے دور ترقی میں بدلنے کے لیے ضروری مراکز قائم کیا تو بہت جلد یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے گا اور پوری قوم وقت دوبارہ غفلت و بے شعوری کا شکار ہو جائے گی۔ ایسے مواقع پر اور کبھی اس پر یہ غفلت اور بے شعوری اس سے زیادہ گہری ہو جاتی ہو جاتی ہے جتنی کہ اس بیداری سے پہلے تھی۔ پھر دوبارہ ایسے زریں موقع کے لئے ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے بلکہ کبھی صدیاں گذر جاتی ہیں۔ شخصی بیداری کو حقیقی بیداری میں بدلنے کے لیے بہت سی باتوں کی ضرورت پڑتی ہے جن میں سے تین زیادہ اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) دعوتی شعور —— یہ بہت ضروری ہے کہ امت کے اندر داعیانہ روح بیدار کی جائے۔ امت کے ہر فرد کے اندر یہ احساس پیدا ہو جائے بلکہ اس کے قلب و دماغ میں یہ بات گھر کر جائے کہ اسلام عقیدہ و منہج ہر دو اعتبار سے تمام انسانیت کے لئے دائمی اور مکمل پیغام کا حامل ہے۔ جب اس درجہ کا احساس و شعور امت کے افراد کے اندر پیدا ہو جائے گا تو ان میں بحیثیت امت اپنے مقاصد کو سمجھنے اور اپنے مقام و کردار کو جاننے کی صلاحیت پیدا ہوگی، اس طرح فرزندان امت دین کی کلیات کو سمجھنے اور ان کے پس منظر میں جزئی احکام پر غور کرنے نیز دین کے مقاصد اور اس کے مصالح کا ادراک اور ان کی روشنی میں وسائل و اسباب پر احکام شرعیہ کی تطبیق نیز تمدنی اقدار اور تہذیب و تمدن کے باب میں اس امت کے قائدانہ رول اور کردار کو ادا کرنے پر قادر ہو سکیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ آپ اس حقیقت کی طرف متنبہ فرماتے اور صحابہ کے اندر اس دعوتی احساس و شعور کو بیدار فرماتے رہتے۔ چنانچہ اکثر و بیشتر آپ صحابہ کرام کو "انما بعثتم" (تم لوگ مبعوث کئے گئے ہو) کے الفاظ سے مخاطب فرماتے تھے جیسا کہ خود اپنے بارے میں آپ نے فرمایا "انما بعثت" (میں مبعوث کیا گیا ہوں)۔ اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت تخریج کی ہے کہ آپ نے ایک موقع پر صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا "انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین" — حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے صحابہ کے اندر اس شعور کو اتنا بیدار کیا کہ یہ حقیقت ان کے قلوب میں جاگزیں ہو گئی اور ان کے اقوال و افعال سے بھی اس کا اظہار ہونے لگا چنانچہ اس سلسلہ میں ربعی بن عامرؓ کا یہ قول بہت مشہور ہے جو انھوں نے فرماں روائے فارس کو مخاطب کر کے کہا تھا:

"اللہ ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد الی عبادة اللہ وحدہ ومن ضیق الدنیا الی سعة الدنیا والآخرة ومن جور الأدیان الی عدل الاسلام"[1]

اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس لئے بھیجا ہے کہ ہم اللہ کے بندوں میں سے جسے اللہ چاہے بندوں کی بندگی سے نکال کر ایک اللہ کی بندگی کی طرف اور دنیا کی تنگیوں سے دنیا و آخرت کی وسعتوں کی طرف اور مختلف ادیان کے جور و ستم سے عدل و انصاف کی طرف نکال لائیں۔

(۲) دوسری چیز نسبت کا احساس اور شعور ہے یعنی جس دین و ملت کی طرف ہماری نسبت ہے اس کا احساس امت کے ہر فرد کے اندر اس درجہ عام ہو جائے کہ وہ اس انتساب پر فخر محسوس کرنے لگے بلکہ اس نسبت کے بغیر اپنا کوئی مستقل وجود ہی تسلیم نہ کرے نیز افراد کے ذاتی جذبات و احساسات بھی اسی کے تابع ہو جائیں اور وہ ذاتی مفاد کے پیش نظر کوئی ایسا کام نہ کریں جو قومی و ملی مفاد کے خلاف ہو بلکہ جماعتی مصالح کو حاصل کرنے کے لئے ذاتی مصالح کو قربان کرنے اور اس راہ میں جو رکاوٹیں اور مصیبتیں آئیں ان کو برداشت کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہیں۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ جس دور سے ہم گذر رہے ہیں اس کے سارے زمانی و مکانی حدود نیز سارے تنظیموں اور طاقتوں اور ہمارے وجود و پیغام پر اثر انداز ہونے والے تمام عناصر سے ہمیں اچھی طرح واقفیت ہو تب ہی ہم اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے انتہائی مضبوط و مکمل منصوبہ بندی کے ساتھ صحیح رخ اور نہج پر کام کر سکیں گے اس لئے کہ جو اپنے زمانہ اور اہل زمانہ سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے وہ دنیا اپنے سے ناواقف کو قتل کر دیتی ہے اور ایک وہ شخص جو دنیا سے واقف ہو وہ ایک دنیا کو قتل کر دیتا ہے:

فالجاهل من جهل احوال زمانه واهل زمانه وتكت ارض بما جهلها وقتل ارضه عالمها۔

ان امور کی تکمیل کے بعد ہی وہ چیز حاصل ہو سکتی ہے جسے ہم صالح بیداری یا وعی ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

---

[1] البدایة والنہایة لابن کثیر۔

جو حقیقی انقلاب کی شکل اختیار کر سکتا ہے اور موجودہ تہذیب میں امت اسلامیہ کا صحیح رول ادا کر سکتا ہے۔

۲ــــ عملی یا فروعی احکام شریعت کو اس کے تفصیلی دلائل شرعی سے جاننے کا نام فقہ ہے اور اصول فقہ اجمالاً فقہی دلائل اور اس سے استنباط و استفادہ کے طریقہ کو جاننے کا نام ہے ـــــــ جو احکام کتاب وسنت میں مذکور ہیں وہ صریح اور شرعاً اور براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہیں لیکن جہاں تک فقہ و اصول کا تعلق ہے تو وہ ائمہ عظام اور علماء کرام کے کتاب وسنت کے فہم اور اس میں غور و فکر کا نتیجہ ہیں ـــــــ کتاب وسنت اور اجماع تو محفوظ اور معصوم ماخذ ہیں، لیکن انسانی فہم وہ چاہے اس انسان کا مرتبہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی، اس میں بعض آئیں لینے کے قابل بھی ہوں گی اور بعض چھوڑنے کے لائق بھی اسی طرح فقیہ کا اپنے زمانے کے حالات، ماحول اور عرف ورواج سے متاثر ہو کر اپنی علم پر رائے قائم کرنا ممکن ہے اور نہ ہی قابل تعجب ـــــــ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے نیز نصیحت پذیری کے لئے اس کو ہر زمانہ اور علاقہ کے لئے آسان بھی کر دیا ہے تاکہ علماء ہمیشہ قرآن ہی کو اپنا مرجع اور سرچشمہ بنائیں، اس میں غور وفکر اور تدبر کرتے رہیں، کسی بات کو سمجھنے اور اس کی تہہ تک پہنچنے کے لئے اپنی فہم و فراست کے علاوہ سنت رسول اور پیش رو علماء امت کی فقہ وفہم سے بھی مدد لیں۔ لیکن قرآن عظیم ہی ہمیشہ ہر چیز پر کامل حجت اور فیصلہ کن اور وہی اصل مرجع و سرچشمہ ہو گا جس سے تجاوز اور غفلت برتنا کسی بھی حال میں درست نہ ہو گا۔

امت اسلامیہ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا شخص اس بات کو اچھی طرح جان سکتا ہے کہ اصلاح و تجدید کی جب بھی کوئی کوشش کی گئی تو وہ اسی وقت کامیابی کی راہ اختیار کر سکی جب کہ کتاب وسنت اور اسلاف کی فقہ وفہم سے استفادہ اور ان کی طرف رجوع کیا گیا ـــــــ یہی وہ عمل ہے جس کے ذریعہ خلافت دین کو نئی زندگی ملتی ہے، اس کی فکری تجدید ہوتی ہے، وہ اس کی عقلیت اور فہم انسانی سے مطابقت کو ثابت کرتی ہے اور اس تحریک کے مقاصد اور اہداف کی تکمیل میں معاون ہوتی ہے۔

۳ــــ قرن اول میں جس طرح سے امت اسلامی کے مسائل اور ضروریات محدود تھیں اسی طرح فن فقہ ان بہت سارے وسائل و ذرائع کا بھی محتاج نہیں تھا جن کی ضرورت کا احساس بعد میں پیدا ہوا، صحابہ کرام کو کسی مسئلہ کے سمجھنے اور اس کا حکم معلوم کرنے کے لئے قرآن کریم کی صرف تلاوت اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کار سے واقفیت ہی کافی تھی، ہاں اگر اس سے انھیں کوئی صریح اور واضح رہنمائی نہیں ملتی تو قواعد کلیہ، مقاصد شریعت نیز لوگوں کے مصالح اور ان کے نفع و ضرر کو سامنے رکھ کر اجتہاد کیا کرتے تھے ـــــــ

یہی وجہ ہے کہ ۴۰ھ سے پہلے فقہاء صحابہ قراء کے لقب سے مشہور ہوئے، نہ کہ فقہاء کے نام سے اس کے بعد فقہاء
تابعین اور تبع تابعین نے قرأت قرآن اور فہم قرآن کے ساتھ سنت رسول کی روایت اور حدیث کے درجات
میں امتیاز پر قدرت اور عبور نیز شریعت کے مقاصد اور اس کی اساس کے ادراک وشعور کو بھی ضروری قرار دیا۔ یہ
امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اس زمانہ کے تمام یا اکثر فقہاء اپنے معاشرہ کے تہذیبی اقدار و تغیرات نیز انسانی زندگی سے
متعلق مسائل سے بھی بخوبی واقف ہوتے تھے، اسی لئے ان کے اجتہادات لوگوں کے مسائل اور زندگی کی مشکلات
کا حقیقت پسندانہ اور مناسب حل ہوا کرتے تھے۔ اس وقت ایک مجتہد اور فقیہ پوری امت کے طرز فکر اور
ضمیر کا نمائندہ ہوتا تھا وہ ان کی زبان میں گفتگو کرتا اور ان کی مشکلات ومسائل کو سمجھنے پر پوری طرح قادر ہوتا تھا،
چنانچہ وہ علم الاجتماع، سیاسیات، علم الاقتصاد اور علم النفس کا بھی عالم و ماہر ہوا کرتا تھا،
جیسا کہ آج کل ان علوم کے متخصصین ہوتے ہیں، اور وہ اپنی اس واقفیت اور وسیع علم سے فائدہ اٹھاتے
ہوئے شریعت کی تطبیق اور قانون سازی پر قادر ہوتا تھا ———— لیکن یہ علم وآگہی سماج کے تحت نئے
پیدا ہونے والے مسائل کے ہجوم اور سوسائٹی کی تیز رفتار ترقی کے باعث کسی منظم ادارہ کے سانچہ میں نہ ڈھل سکا
جو ترقی کی منزلیں طے کرے اور جس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا جائے پھر جیسا کہ معلوم ہے ہماری تاریخ میں سیاسی
اور فقہی قیادت کے درمیان پیدا ہو جانے والی تفریق اور باہمی بُعد نے اجتہاد اور فقہی استنباط کے اس عمل کے
ایک منظم ادارہ بننے کے امکان کو اور بھی کم کر دیا یا افتراق نے سلطان وقرآن اور حکومت وشریعت کے درمیان
فصل کی دیوار کھڑی کر دی اور بہت سے علماء کو آزمائشوں اور ابتلاؤں کا سامنا کرنا پڑا جن میں سر فہرست
حضرات ائمہ اربعہ ہیں۔ نیز اس صورت حال نے غیرت مند اور فکر مند اہل علم کو اس اندیشہ میں مبتلا کر دیا کہ اجتہاد
کے میدان میں وہ لوگ نہ کود پڑیں جو اجتہاد پر قادر نہ ہوں اور ورع وتقویٰ سے خالی ہوں۔ اس طرح دوسری
امتوں کی طرح یہ امت بھی شاہان وقت کی خواہشات اور ارباب اقتدار کی مرضیات کی تکمیل اور برآری کے
لئے دین میں تحریف شروع کر دیں گی۔ اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی شرائط میں سختی برتی بلکہ بعض نے تو یہاں تک
کہا کہ اب اجتہاد کی ضرورت باقی نہ رہی اور اسلاف نے اخلاف کے لئے کچھ چھوڑا ہی نہیں، اور اگر کوئی حکم
اسلاف کے اقوال وفتاویٰ میں (جن کی تعداد لاکھوں سے متجاوز ہے) مذکور نہ بھی ہو تو ممکن ہے کہ ان کے اقوال اور
ان کے متعین کئے ہوئے اصول وقواعد کی روشنی میں اس کا حکم متعین کیا جائے، بعض نے اس اصول کو سامنے
رکھ کر کہ دفع مضرت جلب منفعت سے بہتر ہے، اس بات کی دعوت دی ہے کہ اب اجتہاد کا دروازہ بالکل بند

ہو جانا چاہئے اور مجتہدین مطلق کے علاوہ کسی کو اجتہاد کی اجازت ہی نہ ہونی چاہئے۔

لیکن ہمارے نزدیک ـــــ اجتہاد، فکری تبدیلی یعنی ایک فکر سے دوسری فکر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے، فکر ایسی چیز ہے جسے نہ کوئی توڑ سکتا ہے اور نہ ہی وہ ہمیشہ کسی ایک متعین اور یکساں رہ سکتی ہے۔ اگر کسی قوم میں فکری جمود پیدا ہو جائے تو اس کے اندر سے اجتہادی صلاحیت بھی بالکل ختم ہو جاتی ہے یا کمزور پڑ جاتی ہے اور وہ قوم مجتہدین و مفکرین کو پیدا کرنے سے قاصر ہو جاتی ہے ـــــ سلسلہ اجتہاد کے موقوف ہونے ہی نے علماء کو ان مختلف حدود کے سمجھنے سے قاصر رکھا جن کا جاننا اور سمجھنا شریعت کے منشاء کے مطابق مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے نہایت ضروری ہے، بالکل اسی طرح جیسا کہ اس امت کے اندر عام فکری جمود کے پیدا ہو جانے ہی کی وجہ سے وہ عمرانیات و اقتصادیات اور سماجیات وغیرہ مختلف علوم میں پیچھے رہ گئی جن کے بغیر کوئی تمدن و تہذیب ترقی یافتہ نہیں کہی جا سکتی، حالانکہ اس طرف سب سے پہلے فقیہ العصر و قاضی وقت علامہ ابن خلدون نے توجہ کی تھی چنانچہ انہوں نے علم الاجتماع اور عمرانیات وغیرہ کی تعمیر و ترقی کی نہایت سنجیدہ کوشش بھی کی لیکن اس وقت کے عام فکری جمود نے اس بات کی بالکل اجازت نہیں دی کہ ان کی یہ کوشش بار آور ہو سکے اور وہ منزل مقصود تک پہونچ سکیں۔ اگر ان کی یہ کوشش کامیاب ہو جاتی تو امت اسلامیہ اس وقت نئے سرے سے اپنی سابقہ پوزیشن حاصل کر سکتی تھی اور آج اس دنیا کا نقشہ ہی بدلا ہوا ہوتا۔

اسی طرح ابن خلدون کے بعد آنے والے مسلمانوں نے بھی ان کی کوششوں کو اختیار نہیں کیا اس لئے اس کے کچھ آثار اور ثمرات بھی ظاہر نہ ہو سکے۔ ہاں البتہ مغربی علماء نے ابن خلدون کے علمی و فکری ذخیرہ سے بہت فائدہ اٹھایا اور انہی بنیادوں پر علوم اجتماعیہ کے بہت سے قواعد وضع کئے اور اس میں کافی ترقی کی جس سے دوسری قومیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں، اسی لئے ان کی تہذیب و ثقافت عالمی حیثیت کی حامل ہو گئی۔

۴ ـــــ اس میں کوئی شک نہیں کہ آج کے دور میں سماجیات و اقتصادیات وغیرہ میدانوں میں انہی علوم کے متخصص علماء کو قیادتیں حاصل ہیں اور فقہاء کرام کا دائرہ کار (بالخصوص مغربی علوم کی وسعت اور سارے عالم میں، جس میں عالم اسلام بھی شامل ہے مغربی تہذیب و ثقافت کے غلبہ کے بعد) صرف چند امور تک محدود ہو کر رہ گیا ہے نیز زندگی میں ان کا کردار اور حیثیت ثانوی بن گئی ہے

۵ ـــــ آج کل علوم اجتماعی و انسانی کا دائرہ اتنا وسیع ہو چکا ہے کہ تنہا ایک عالم کے لئے صرف ایک علم کے انواع و اقسام سے بھی اچھی طرح واقف ہونا دشوار ہو گیا ہے، چنانچہ صرف علم الاجتماع کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی

ترشاخیں ہیں اور ہر شاخ اپنی جگہ ایک مستقل علم و فن کی حیثیت رکھتی ہے، یہی حال دوسرے علوم و فنون کا بھی ہے، کسی مسئلہ کے شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لئے مجتہد ان علوم اور ان کے مقتضیات سے بالکل صرف نظر کرے، یہ درست نہیں اس لئے کہ یہی ان علوم و وسائل ہی کا جز ہیں، جن کے بغیر کوئی اجتہاد ممکن نہیں ہو سکتا۔

حکم شرعی کے چار ارکان ہیں، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم فیہ۔ انسان محکوم علیہ ہے، فعل انسانی جس کے بارے میں کوئی حکم دیا جائے محکوم فیہ ہے ـــــ محکوم علیہ کی اہلیت نیز فعل انسانی سے متعلق امور سے اجتہادی بحث کرنا کسی مجتہد کے لئے علوم انسانی و اجتماعی سے اچھی طرح واقفیت کے بغیر بہت دشوار ہے ـــــ اسی لئے ہماری ذمہ داریوں میں یہ بھی ایک اہم ذمہ داری ہے کہ ان علوم اور امور کی طرف بھی خصوصی توجہ دیں جو اجتہادی صلاحیت اور اس میں اختصاص پیدا کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ اس سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ اب عمل اجتہاد کسی ایک ایسے فقیہ کے ذریعہ ممکن نہیں ہو سکتا جو صرف کتاب و سنت کے نصوص میں غور و فکر اور ان کو تشریحات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہو، بلکہ اب اجتہادی کام، قرآن و حدیث کو غور و فکر سے پڑھنے، دلائل شرعیہ کو گہری نظر سے دیکھنے نیز اسلامی قواعد و کلیات اور اس کے مقاصد و غایات کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اقتصادیات، سماجیات، نفسیات و عمرانیات وغیرہ کی بھی وسیع معلومات کا محتاج ہے، یہ تمام امور اجتہاد کے وہ وسائل اور ذرائع ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان کی حیثیت بنیادی اور اساسی ہو گئی ہے۔ اب ظاہر ہے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کسی ایک مفتی یا چند مفتیوں کی ایک کمیٹی کے لئے نہایت دشوار ہے بلکہ اس کے لئے تو ایسے متعدد اداروں کی ضرورت ہے جو ایک دوسرے کی معاون اور باہم مربوط ہوں اور علمی اکیڈمیوں اور تحقیقی اداروں کی صورت میں وہ کام کریں تاکہ اس کے بعد بہتر رائیں، درست اجتہادات اور ایسے فتاوی سامنے آئیں جو امت مسلمہ کو شریعت کی مضبوط بنیادوں پر قائم اور زندگی کے تمام گوشوں کو اسلام سے مربوط رکھیں ـــــ اس وقت انفرادی فتاوی وقت کے تقاضوں اور ضرورتوں کی تکمیل کے لئے ناکافی ہونے کے علاوہ بہت زیادہ نقصان اور اختلاف و انتشار کا بھی سبب بن رہے ہیں۔

۶ ـــــ موجودہ انسانی و اجتماعی علوم کو، علوم شرعیہ کے وسائل و ذرائع کے طور پر استعمال کرنے کے لئے اولاً ان علوم کو اسلام کا پیرہن پہنانا نہایت ضروری ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان علوم کو از سر نو اسلامی افکار و نظریات کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا جائے۔ اس فریضہ کو انجام دینے کے لئے درج ذیل امور قابل لحاظ ہیں:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ علم و فکر اور تہذیب و ثقافت کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنت ہی کو بنایا جائے جیسا کہ عقائد و احکام کے مصادر یہی دونوں ہیں، اس کے لئے ایسی غیر معمولی محنت درکار ہے جس سے انسانی و اجتماعی علوم

کے ماہرین اپنے فن اور مباحث سے متعلق آیات واحادیث تک پہونچ سکیں اور اس پر غور وتدبر کر سکیں نیز کتاب سنت کے نصوص کو سمجھنے کے لئے ضروری اصول وقواعد سے بھی انھیں اچھی طرح واقفیت ہو تاکہ انھیں اپنے افکار ونظریات پر پورا پورا اعتماد ہو سکے، ان کے لئے اس کی حیثیت بالکل وہی ہوگی جو فقہاء کے لئے اصول فقہ کی ہے، لیکن فقہ اور علوم اجتماعی میں فرق یہ ہے کہ فقہ کا تعلق جزئی اور تفصیلی مسائل سے ہے اور علوم اجتماعیہ کا تعلق عام اجتماعی ومعاشرتی حالات کی معرفت سے ہے۔

(۲) دوسرا اہم کام علوم اسلامیہ کے سرمایہ کو آسان بنا کر پیش کرنے کا ہے، تاکہ اس سے ماہرین سماجیات وغیرہ بھی اسلامی سرمایہ کے اس حصہ تک بآسانی پہونچ سکیں اور اسے اخذ کر سکیں جن کا تعلق اجتماعی وانسانی علوم سے ہے، یہ کام مختلف اور متنوع قسم کے علمی منصوبوں اور اکیڈمیوں کا محتاج ہے اور ایک اہم ترین کام یہ ہے کہ بہت سے اختلافی اصول ودلائل کا تحقیق کے ساتھ تحلیل وتجزیہ کیا جائے، جدید پیش آمدہ مسائل وحالات کو سمجھا جائے نیز فقہی اختلاف اور مختلف نقطۂ نظر کا تقابلی مطالعہ کیا جائے کہ یہ تحقیق ومطالعہ مسلم علماء اجتماعیات کو بہت سا ایسا علمی وفکری سرمایہ فراہم کرے گا جن کی انھیں اس زمانہ میں شدید ضرورت ہے۔

(۳) تیسری چیز یہ ہے کہ ان علوم اجتماعی کے اندر موجودہ مغربی ثقافتی ذخیرہ ہے اس کا اسلامی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ناقدانہ مطالعہ اور محاکمہ کر کے اسلامی احکام کے توازن اور تفوق کو ثابت کیا جائے تاکہ اس طرح مغربی علوم کے ایجابی وسلبی پہلوؤں کو الگ کر کے ایجابی سے استفادہ اور سلبی کو نظر انداز کرنا ممکن ہو سکے ان علوم کا ناقدانہ مطالعہ ومحاکمہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان میں اس کے ایک خاص تاریخی پس منظر کے تحت نصرانیت، یہودیت اور مادہ پرستی کے اثرات بھی کثرت سے شامل ہو گئے ہیں، اس لئے ان کی بنیاد ہی اس نظریہ پر ہے جس میں وحی کو مصدر علم ماننے سے انکار کیا گیا ہے اور علم ومعرفت کے سلسلہ میں صرف مادیات ومحسوسات ہی پر اعتماد کیا گیا ہے، اس طرح محسوس وسائل وذرائع علم کے علاوہ کسی بھی ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو خرافات وواہیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۴) ایک ایسے جدید اسلامی علمی اور فکری منہج کی ضرورت ہے جو ان تمام علوم کو حاوی ہو اور اسے ایک سانچے میں ڈھال سکے تاکہ اسلام کا اجتماعی اور انسانی طرز فکر ایک ایسا تہذیبی اور ثقافتی متبادل بن سکے جو کتاب الٰہی کی ہدایت سے ہم کنار اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نور رسالت سے ضیاء بار ہو۔

۲ ——— مروجہ اکثر مدارس ومعاہد وغیرہ میں جو علوم وفنون اور مباحث پڑھائے جاتے ہیں ان پر نظر ڈالی گئی

سخت ضرورت ہے، اس لئے کہ جو طریقہ ہائے تعلیم ان میں رائج ہیں اور جو کتابیں طالب علم کو مختلف تعلیمی مرحلوں میں پڑھائی جاتی ہیں ان میں سے اکثر کتب اور طریقہ تعلیم ایک ایسے فقیہ کو بھی پیدا کرنے میں ناکام ہے جو علماء کرام کے مذاہب کو سمجھنے، ان کے اصول و قواعد کا تجزیہ کرنے اور اس کی روشنی میں دوسرے مسائل کی تخریج کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو یا کم سے کم ائمہ کے مختلف اقوال کے درمیان ترجیح و تطبیق ہی کا کام انجام دے سکے۔ اس لئے موجودہ نصاب تعلیم کے تنقیدی جائزہ اور اس کی اصلاح کی طرف ماہر و باصلاحیت اور ممتاز علماء کو متوجہ کرنا بہت ضروری ہے ورنہ رفتہ رفتہ علم و صلحاء اس دنیا سے ناپید ہوتے رہیں گے اور جہالت زیادہ سے زیادہ عام ہوتی چلی جائے گی۔

الا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر ۔۔۔۔۔

۹ ۔۔۔۔ محترم حضرات! ۔۔۔۔ اخیر میں مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ ہمیشہ اجتہاد و استنباط کا دروازہ بند ہوجانے کی وجہ سے اگر تمام ممالک میں نہیں ۔۔۔۔ تو کم سے کم اکثر ممالک میں شریعت اسلامی معطل ہو کر رہ گئی ہے حالانکہ انسانی زندگی رواں دواں ہے اس میں جمود و تعطل نہیں۔ اس لئے اقتصادی و سیاسی اور معاشرتی زندگی بھی فقہاء کرام کے انفرادی و اجتماعی یا اکائی فتاوی (جس کی بنیاد وسیع اور کافی مطالعہ پر مبنی ہو) کے انتظار میں نہیں ٹھہر سکتی۔ اگر ایسی صورت حال پیدا ہو گئی تو اللہ کے نازل کئے ہوئے احکام سے انحراف اور عدول کے لئے اللہ کے سامنے ہم بھی جواب دہ ہوں گے اور یہ جواب دہی ان لوگوں کی جواب دہی سے کم بھی نہ ہوگی جو خود ایسا عمل کریں گے۔ لہٰذا جلد از جلد کسی علمی اکیڈمی کے قیام کی آپ سعی کریں، اس کار تقوی پر باہم تعاون کریں اور اپنی مکمل کوشش ایسی تحقیق اور فکر میں صرف کریں جو امت مسلمہ کی ضروریات کو شریعت مطہرہ کی روشنی میں پوری کرے۔

۹ ۔۔۔۔ علماء کرام! ۔۔۔ اخیر میں اس اہم نکتہ کی طرف بھی آپ کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ ہمیں جو فقہی ذخیرہ وراثت میں ملا ہے وہ ایک ایسی عظیم امت کے علماء و فقہاء کا مرتب کیا ہوا ہے جو دنیا کی عظیم ترین امت تھی، اور جس کی حکومت اپنے وقت میں دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی، بہت سارے احکام جو اسی حیثیت کی نمائندگی کرتے ہیں، بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالات میں ان کا کوئی مقام نہیں رہ گیا ہے ہمیں اس عظیم ذخیرہ کی حفاظت اور اس پر غور کرنے اور شکر کرنے کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتے رہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ امت مسلمہ کی عزت و وحدت اور اس کی شرافت و برتری کو دوبارہ لوٹا دے۔ اس وقت ہم اس ذخیرہ سے مکمل طور پر استفادہ بھی کرسکیں گے، اس وقت ہمارے سامنے ایسے مشکلات و مسائل بھی ہیں جن سے ہمارے اسلاف دوچار نہیں ہوئے تھے اس لئے ان مسائل کو اچھی طرح سمجھنا اور اس سلسلہ میں مناسب

فقہی احکام مستنبط کرنا صرف ہماری ہی ذمہ داری ہے ــــــ اگر ایک طرف ہمارا موروثی فقہی ذخیرہ ماضی میں امت اسلامیہ کی سربلندی اور اس کی عزت و مجد کی نمائندگی کرتا ہے تو وہیں دوسری طرف اس دور میں ہمیں ایک ایسے فقہ کی تدوین کی ضرورت کا بھی احساس دلاتا ہے جس کو ہم "فقہ الاقلیات" کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اس وقت مختلف ممالک میں مسلمانوں اور نومسلموں کی ایک بڑی تعداد اقلیت میں ہے اور ان کا معاملہ حکومتی احکام ایسا نہیں ہے جو ان کے لئے ایسے حالات پیدا کر سکے جس میں انھیں کامل طور پر اسلامی زندگی کو اختیار کرنا ممکن ہو سکے یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ ان کے مسائل کو ان علماء کے فتاوی کے تابع کرنا جو ایسے اسلامی ممالک کے رہنے والے ہوں جہاں اس طرح کے مسائل درپیش نہیں، ان لوگوں کو حرج اور مشقت میں ڈالنے کے مرادف ہے جو بسا اوقات افراد کے اسلامی احکام سے برگشتہ ہونے، کفر و الحاد کے ماحول سے متاثر ہو کر انسانی احکام و قوانین کو اسلامی شریعت کے مقابلہ میں بہتر جاننے اور اس طرح (العیاذ باللہ) دین اسلام کے دائرہ سے نکل جانے کا سبب بھی بن سکتا ہے ــــــ لہٰذا ان مسلم اقلیتوں کے مسائل اور ان کے حالات و مسائل کو اچھی طرح سمجھنا نیز ان تنظیموں اور طاقتوں سے بھی واقف ہونا جو ان ممالک میں موثر ہیں اور قائدانہ رول ادا کر رہی ہوں، علماء و اصحاب فکر کے لئے نہایت ضروری ہے ــــــ ان مسلم اقلیات کے مشکلات کے حل کے لئے وسیع علمی معلومات بھی درکار ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے احکام دوسرے مسلم ممالک میں رہنے والوں کے احکام سے یقیناً مختلف ہوں گے اس لئے ہمیں ہمیشہ اور بالخصوص ان مسلم اقلیتوں کے سلسلہ میں کوئی حکم یا فتوی دیتے وقت اللہ کے خوف کو ملحوظ رکھنا چاہئے ــــــ یہ امر بھی نہایت ضروری ہے کہ ان اقلیتوں کے درمیان اختلافات کو دور کر کے اتحاد و اتفاق کو پیدا کرنے نیز انھیں اقتصادیات و سماجیات سیاسیات اور علم النفس وغیرہ سے متعلق بھی ضروری معلومات بہم پہونچانے کی بھرپور کوشش کی جائے تاکہ وہ اکثریتی فرقہ کے ساتھ (جن کے درمیان وہ زندگی گذار رہے ہیں) بہتر سے بہتر معاملہ کر سکیں، معاشرہ ان کو گری ہوئی نظر سے نہ دیکھے، بلکہ وہ معاشرہ میں سیادت و قیادت کا کردار ادا کر سکیں اور ان کی حیثیت مقتدی اور متبوع کی ہو، اسی طرح ان کو ان تمام عوامل سے دور رکھیں جو اکثریتی فرقہ کو ان کے ساتھ حسد و بغض اور دشمنی کا معاملہ کرنے پر ابھارتے ہوں ــــــ اللہ تعالیٰ توفیق سے ہمکنار کرے اور آپ کی حفاظت و نگہبانی فرمائے۔

اخیر میں آپ تمام حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے بڑی سنجیدگی اور صبر و اطمینان کے ساتھ میری ان گذارشات کو سنا ــــــ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خطبۂ صدارت

از ——————————— حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

حضرات!

زندگی متحرک اور تغیر پذیر ہے:

اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے اور کامل و مکمل طور پر دنیا کے سامنے آچکا ہے اور اعلان کیا جاچکا ہے کہ:

> اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا[1]
>
> آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کردیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کردی اور دین کی حیثیت سے اسلام کو تمہارے لئے پسند کرلیا۔

ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کا دین مکمل ہے دوسری طرف یہ حقیقت ہے کہ زندگی متحرک اور تغیر پذیر ہے اور اس کا شباب ہر وقت قائم ہے۔ ؎

جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی

اس جاوداں، پیہم رواں، سدا جواں زندگی کا ساتھ دینے اور اس کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ نے آخری طور پر جس دین کو بھیجا ہے اس کی بنیاد اگرچہ ابدی حقائق و عقائد پر ہے مگر وہ زندگی سے بھرپور اور حرکت اس کی

---

[1] المائدہ: ۳۔

رگ و پے میں بھری ہوئی ہے، اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ وہ ہر حال میں دنیا کی رہنمائی کر سکے اور ہر منزل میں تغیر پذیر انسانیت کا ساتھ دے سکے، وہ مستشرقین اور مغربی مورخین کے بقول کسی خاص عہد کی تہذیب یا کسی خاص دور کا فن تعمیر نہیں جو اس دور کی یادگاروں کے اندر محفوظ ہو اور اپنی زندگی کھو چکا ہو جیسا کہ ہم یونانی، رومی تہذیب یا ترک اور مغل فن تعمیر کے متعلق کہا کرتے ہیں، بلکہ وہ زندگی ہی کی طرح ایک زندہ دین اور ایسا ابدی پیغام ہے جو کہ طبعی حقائق اور نوامیس فطرت کی طرح بقائے دوام کی خلعت سے سرفراز ہے۔

ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ[۱] ـــــــ یہ ہے اندازہ غالب اور علم رکھنے والے کا۔

صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ[۲] ـــــــ کاریگری اللہ کی جس نے ہر چیز کو محکم کیا۔

یہ ایسا جامع اور مکمل دین ہے جس کے بعد کسی دوسرے دین کا انتظار ہے اور نہ کسی نئے پیغام کی ضرورت رہ جاتی ہے، دوسری طرف اس دین کے اندر مسلسل زندگی اور توانائی اور سرگرمی پائی جاتی ہے، مذہب اپنی اس صلاحیت کی بنا پر "تغیر" کو ایک حقیقت مانتا ہے اور اس کے لئے وہ ساری گنجائش رکھتا ہے جو ایک صالح، صحیح، فطری اور جائز تغیر کے لئے ضروری ہو۔ مذہب زندگی کا ساتھ دیتا ہے لیکن یہ محض ساتھ دینا یا محض "رفاقت" اور پیروی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کا یہ بھی فریضہ ہے کہ وہ اس کا فرق کرے کہ یہ صالح تغیر ہے اور غیر صالح تغیر ہے، یہ تخریبی رجحان ہے اور وہ تعمیری رجحان ہے، اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں یا کم سے کم اس مذہب کے پیروؤں کے حق میں کیا ہوگا؟ مذہب جہاں رواں دواں زندگی کا ساتھ دینے والا ہے وہاں زندگی کا محتسب اور نگراں اور اس کا اتالیق GUARDIAN بھی ہے نہ کہ نظریاتی فلسفوں کی طرح جامد، بلکہ وہ زندہ انسانوں کے لئے زندگی و توانائی سے بھرپور ایسا مکمل اور جامع دین ہے جو اس کے احساسات سے واقف اور ضروریات اور تقاضوں کا اعتراف اور مشکل مسائل میں اس کی رہنمائی کرتا اور فساد اور بگاڑ کے راستہ پر جانے سے روکتا ہے۔

امت محمدیہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت عطا فرمائی تھی کہ وہ مسلسل اور عظیم انقلابات اور لامتناہی مسائل و مشکلات کا سامنا کرے جن کا پہلے سے کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، پھر زمانہ کے تغیرات، جگہ کی تبدیلی

---

[۱] الانعام: ۹۶

[۲] النمل: ۸۸

اور ماحول کے اختلاف و تنوع سے بھی اس کو واسطہ پڑا۔

یہ دین چونکہ آخری اور عالمگیر دین ہے اور یہ امت آخری اور عالمگیر امت ہے اس لئے یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ دنیا کے مختلف انسانوں اور مختلف زمانوں سے اس کا واسطہ رہے گا اور ایسی کشمکش سے اس کو دوچار کرنا ہوگا جو کسی دوسری امت کو دنیا کی تاریخ میں پیش نہیں آئی، اس امت کو جو زمانہ دیا گیا ہے وہ سب سے زیادہ پُر از تغیرات اور پُر از انقلابات ہے اور اس کے حالات میں جتنا تنوع ہے وہ تاریخ کے کسی گذشتہ دور میں نظر نہیں آتا۔

ماحول کے اثرات کا مقابلہ کرنے اور زمان و مکان کی تبدیلیوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لئے دو انتظامات فرمائے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی کامل و مکمل اور زندہ تعلیمات عطا فرمائی ہیں جو ہر کشمکش اور ہر تبدیلی کا بآسانی مقابلہ کر سکتی ہیں اور ان میں ہر زمانہ کے مسائل و مشکلات کو حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔

دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے (اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے) کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے، اس دین میں ایسے اشخاص کے پیدا کرنے کی جو صلاحیت و طاقت ہے اس کا اس سے پہلے کسی دین سے اظہار نہیں ہوا اور یہ امت تاریخ عالم میں جیسی مردم خیز ثابت ہوئی ہے، دنیا کی قوموں اور امتوں میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، یہ محض اتفاقی بات نہیں ہے بلکہ انتظام خداوندی ہے کہ ہر دور میں جس صلاحیت و قوت کے آدمی کی ضرورت تھی اور زہر کو جس تریاق کی حاجت تھی وہ اس امت کو عطا ہوا۔

اسلام جزیرۃ العرب سے (جہاں زندگی سادہ اور تمدن انتہائی محدود تھا) نکل کر مصر و شام، عراق و ایران اور دوسرے وسیع، زرخیز اور سرسبز و شاداب خطوں میں پہونچ گیا تھا جہاں کا نظام تمدن و معیشت، تجارت، انتظام ملکی، سب بہت وسیع اور پیچیدہ شکلیں اختیار کر گئے تھے، اس وقت ان نئے حالات و مسائل میں اسلام کے اصول کی تطبیق کے لئے بڑی اعلیٰ ذہانت، معاملہ فہمی، باریک بینی، زندگی اور سوسائٹی سے وسیع واقفیت، انسانی نفسیات اور اس کی کمزوریوں سے باخبری، قوم کے طبقات اور زندگی کے مختلف شعبوں کی اطلاع اور اس سے بیشتر اسلام کی تاریخ، روایات اور روح شریعت سے گہری واقفیت،

عہدِ رسالت اور زمانۂ صحابہ کے حالات سے پوری آگاہی اور اسلام کے پورے علمی ذخیرہ (قرآن و حدیث اور
سنت و قواعد) پر کامل عبور کی ضرورت تھی۔

ائمہ اربعہ اور ان کی خصوصیات

یہ اللہ کا بہت بڑا فضل تھا اور اس امت کی اقبال مندی کہ اس کارِ عظیم کے لئے ایسے لوگ میدان میں
آئے جو اپنی ذہانت، دیانت، اخلاص اور علم میں تاریخ کے ممتاز ترین افراد ہیں۔ پھر ان میں سے چار شخصیتیں
امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)
جو فقہ کے چار دبستانِ فکر کے امام ہیں اور جن کی فقہ اس وقت تک عالمِ اسلام میں زندہ اور مقبول ہے
اپنے تعلق باللہ، للّٰہیت، قانونی فہم، عقلی انہماک اور جذبۂ خدمت میں خاص طور پر ممتاز ہیں۔ ان حضرات نے
اپنی پوری زندگی اور اپنی ساری قابلیتیں اس بلند مقصد اور اس اہم خدمت کے لئے وقف کر دی تھیں۔ انھوں
نے دنیا کے کسی جاہ و اعزاز اور کسی لذت و راحت سے سروکار نہیں رکھا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کو دو بار عہدۂ قضا،
پیش کیا گیا اور انھوں نے انکار کیا، یہاں تک کہ قید خانہ ہی میں آپ کا انتقال ہوا۔ امام مالکؒ نے ایک
مسئلہ کے اظہار میں کوڑے کھائے اور ان کے شانے اتر گئے۔ امام شافعیؒ نے زندگی کا بڑا حصہ عسرت میں
گذارا اور اپنی صحت قربان کر دی۔ امام احمدؒ نے تنِ تنہا حکومتِ وقت کے رجحان اور اس کے سرکاری مسلک
کا مقابلہ کیا اور اپنے مسلک اور اہلِ سنت کے طریقہ پر پہاڑ کی طرح جمے رہے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے
موضوع پر تنِ تنہا اتنا کام کیا اور مسائل و تحقیقات کا اتنا بڑا ذخیرہ پیدا کر دیا جو بڑی بڑی منظم جماعتیں اور
علمی ادارے بھی آسانی سے نہیں پیدا کر سکتے۔ امام ابو حنیفہؒ نے تراسی ہزار مسائل اپنی زبان سے بیان کئے
جن میں سے اڑتیس ہزار عبادات سے تعلق رکھتے ہیں اور پینتالیس ہزار معاملات سے[1]۔

شمس الائمہ کردری نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جس قدر مسائل مدون کئے ان کی تعداد چھ لاکھ ہے[2]
المدونہ میں جو امام مالکؒ کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے چھتیس ہزار مسائل ہیں۔ کتاب الام جو امام شافعیؒ کے افادات

---

[1] فوائد الاسلام، بحوالہ مناقب ابی حنیفہ للمکی ص ۹۶، جلد ۲، ص ۱۴۷۔

[2] سیرۃ النعمان، مولانا شبلی نعمانی، بحوالہ قلائد عقود العقیان۔

کا مجموعہ ہے ساتھ ضخیم جلدوں میں ہے۔ ابوبکر خلال (م ۳۱۱ھ) نے امام احمد کے مسائل چالیس جلدوں میں جمع کیے۔[1]

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان ائمہ فن اور صاحب اجتہاد علماء کا پیدا ہو جانا اس دین کی زندگی اور اس امت کی کارکردگی کی صلاحیت کی دلیل تھی۔ ان کی کوششوں اور ذہانتوں سے اس امت کی عملی و معاملاتی زندگی میں ایک نظم اور وحدت پیدا ہو گئی اور اس ذہنی انتشار اور معاشرتی بے نظمی اور ابتری سے محفوظ ہو گئی جس کی دوسری قومیں اپنے ابتدائی عہد میں شکار ہو چکی ہیں۔ اور وہ تدریجی طور پر ایسے لادینی راستے پر پڑ گئیں کہ ان کے لئے لادینی نظام زندگی اختیار کرنا ضروری ہو گیا۔ یا پھر ایسے غیر اسلامی قوانین کو انھیں اختیار کرنا پڑا جو اس کی دینی روح اور اصول و مبادی سے متصادم ہوں۔ اور وہ مسیحی یورپ کے نظریہ دین و سیاست کی تفریق کے ان اصولوں کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے جو خاص حالات و ماحول اور مسیحی مذہب کی مخصوص وضع اور ساخت کا نتیجہ تھا۔

اگر خدانخواستہ علمائے متقدمین فقہی اجتہاد و احکام اور مسائل کے استنباط و استخراج میں کسلمندی اور سستی اور ڈھیل سے کام لیتے اور جد و جہد کی زندگی کے بجائے راحت و آرام کو اختیار کرتے یا ان کے علمی کارنامے اہمیت کے حامل نہ ہوتے اور ان کے فطری ملکہ اور صلاحیت میں جمود و تعطل پیدا ہو جاتا تو اس وقت کی حکومت عملی زندگی اور وقت کے مطالبات و تقاضوں سے مجبور ہو کر رومی اور ایرانی قوانین کو اسلامی دنیا پر منطبق کر دیتی اس لئے کہ نئے حالات و مسائل سے مسلمانوں کا سابقہ تھا۔ تجارت و زراعت، جزیہ و خراج، محکومین اور مفتوحہ ممالک کے نئے نئے مسائل درپیش تھے، قدیم عادات و رواج کا بہت بڑا ذخیرہ اور نئی نئی ضروریات تھیں جو مسلمانوں کی قوت فیصلہ اور اسلامی احکام کی منتظر تھیں، ان میں سے کسی ضرورت کو ٹالا جا سکتا تھا اور نہ سرسری طور پر ان سے گزرا جا سکتا تھا۔ حکومت مفصل و مکمل آئین و قانون سلطنت کی طالب تھی، حکومت کی انتظامی مشین کو روکا نہیں جا سکتا تھا۔ اگر قانون اسلامی کی ترتیب میں تاخیر ہوتی تو وہ رومی یا ایرانی قانون اختیار کرنے پر مجبور تھیں جس کا نتیجہ وہ ہوتا جو اس وقت کی نام نہاد اسلامی سلطنتوں کا ہوا ہے علماء کی ذرا سی غفلت اور محافظین سنت کی دماغی کاہلی اور راحت پسندی اس امت کو ہزاروں برس کے

---

[1] کتاب کلام الجامع العلوم لامام احمد۔

لئے اسلامی معاشرت اور اس کے اجتماعی قوانین کی برکت سے محروم کر دیتی۔ ؎

یک لحظہ غافل بودم و صد سالہ راہم دور شد

اور مساجد میں تھوڑے وقت اور محدود مدت کے لئے دینداری کی زندگی گذارنا اور اپنے گھروں، بازاروں اور عدالتوں میں زیادہ وقت جاہلی یا لادینی زندگی گذارنا اس کے لئے نوشتۂ تقدیر بن جاتا، جیسا کہ اس وقت ان ملکوں اور حکومتوں کا حال ہے جن کا سرکاری مذہب تو عیسائیت ہے لیکن ان کے پاس کسی قانون شریعت موجود نہیں یا جیسا کہ (انتہائی شرمندگی اور افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے) ان ملکوں اور حکومتوں کا حال ہے جو عقیدے اور عبادات کی حد تک تو مسلمان کہلاتی ہیں لیکن اسلام کو قانون شریعت کے طور پر قبول نہیں کرتیں، اگر یہ بات اس مسیحیت کے لئے قابل قبول اور گوارا ہے جو دستور اور قانون سازی کے سرچشمہ سے محروم ہے اور دین کو زندگی پر منطبق کرنے پر اس کو اصرار بھی نہیں لیکن کسی طرح بھی اس اسلام کے لئے قابل قبول نہیں ہو سکتا جو دین و دنیا اور عبادت و سیاست کا جامع ہے۔

چنانچہ امت اسلامیہ اپنی زندگی کے انتہائی سنگین مرحلے سے گذر رہی تھی اور وہ ایک ایسے دوراہے پر کھڑی تھی جہاں ایک غلطی یا معمولی لغزش بھی اس کے رشتۂ حیات کو اسلامی نظام اور قانون سے کاٹ کر رکھ دیتی اور آنے والی نسلوں کو ایسی زندگی گذارنے پر مجبور کر دیتی جس میں دین و مذہب کی جھلک پرچھائیں بھی نہ پائی جاتی۔

اسی طرح اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ عبادات کے احکام و مسائل بیان کئے جائیں تاکہ سہو و نسیان اور انسانی بھول چوک اور شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے جو باتیں پیش آتی ہیں ان کو حل کیا جائے، جو لوگ نئے نئے اسلام کے دائرے میں داخل ہوتے ہیں ان کے مسائل کا حل، نماز میں بھول چوک، رکعات میں کمی زیادتی، روزہ داروں کے احکام و مسائل، زکوٰۃ کب اور کن چیزوں پر کتنی مقدار میں فرض ہے، اسی طرح حج جیسی عبادت جس کی ادائیگی میں خاصا وقت صرف ہوتا ہے اور ایک بڑے رقبہ میں حاجی کو شعائر حج ادا کرنے کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کی ضرورت پیش آتی ہے اور قدم قدم پر سنت اور اسوۂ نبوی کا لحاظ اس کو رکھنا پڑتا ہے۔ ان تمام امور میں فوری احکام اور بروقت فیصلہ کی ضرورت تھی کسی ادنیٰ تاخیر کی کوئی گنجائش نہیں تھی اور نہ ہی اس بات کی ضرورت کہ ہر کس و ناکس کو قرآن و سنت سے براہ راست رجوع کر کے مسائل اخذ کرنے کا مشورہ دیا جائے، اس لئے یہ ضروری تھا کہ احکام و جزئیات کا وجود ہو اور فقہی ذخیرہ آسانی کے ساتھ ہر ایک کو میسر آسکے،

ایسے سرآمد روزگار علما اور ماہرین شریعت کی موجودگی بھی ضروری تھی جو عوام کی رہنمائی کے لئے ہر وقت مستعد ہوں۔
اسی بنا پر اسلام دیگر مذاہب کی طرح تاریخی یادگاروں کا ایسا میوزیم بننے سے محفوظ ہو گیا جہاں ہر طرح کی عبادات
اور طرح طرح کی حرکات وسکنات پائی جاتی ہیں۔ اس کا مشاہدہ ہمیں ان مذاہب کے ازمنہ یا سالانہ تہواروں
میں اچھی طرح ہو جاتا ہے جن کے ماننے والوں میں عملی وحدت اور یک جہتی کا فقدان ہوتا ہے اور دینی ان میں روحانیت
اخلاقی و دینی رنگ پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کی مساجد، حج کے مقامات اور شعائر کی ادائیگی سب میں
یکسانیت نظم وحدت ہم آہنگی اور باہمی ربط واضح پایا جاتا ہے۔ ان میں عقیدے اور عبادات کی وحدت ہوتی ہے کہ
ایک ہی شریعت کے آگے سب سرنگوں ہوتے ہیں۔ اس کے دو بنیادی اسباب ہیں، ایک تو یہ کہ دینی تعلیمات میں
حیرت انگیز وحدت اور اصالت ہے، دوسرے محدثین اور فقہا کا کمال اور ان کا عظیم احسان ہے کہ انھوں نے
اپنی غیر معمولی جدوجہد سے اسلامی شریعت کے ذخیرہ کو نہ صرف محفوظ اور باقی رکھا بلکہ قرآن و سنت اور یکساں
دینی نظام سے اس کو مربوط کر دیا۔

اسلامی فقہ کی تدوین و ترتیب اور شرعی احکام ومسائل کے استنباط میں جس اجتہادی بصیرت کا
ثبوت دیا گیا وہ انتہائی برموقع مناسب اور برمحل تھا، اور فطری و منطقی تقاضوں اور اس انسانی، عالمی اور ابدی دین
کی خصوصیات کے عین مطابق ــــــ جس طرح صرف ونحو عربی زبان و بیان کے قواعد کی بنیاد قرآن مجید،
عربی اشعار اور دلیلین عرب کے کلام پر رکھی گئی اور ان کا تدریجی ارتقا ہوا، اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ فقہ کی تدوین
انتہائی ضروری تھی کہ عرب و عجم پر یہ دین حاوی تھا اور اس کے دائرے میں داخل ہونے والا ہر مسلمان اس کا مکلف
ہے۔ اس لئے بھی کہ فقہ کا تعلق مسلمان کی پوری زندگی سے ہوتا ہے اور عقیدہ وعبادت سے اس کا غیر معمولی ربط
وتعلق اور اخروی عذاب وثواب، نجات وہلاکت اور سعادت وشقاوت کا دار ومدار ان فقہی احکامات
پر ہی ہے۔

قرونِ اولیٰ میں مسلمانوں کا طرزِ عمل

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ائمہ اربعہ کے زمانہ میں جو لوگ تھے وہ ان ہی چاروں مسالک میں سے کسی
ایک مسلک سے اس طرح وابستہ ہو گئے تھے کہ اس سے سرمو تجاوز کرنا وہ گناہ سمجھتے تھے اور اس وقت کا
مسلم معاشرہ ان ہی چاروں فقہی مسلک کے درمیان منقسم ہو کر رہ گیا تھا اور ہر مسلک کے لوگ اپنے اپنے

پرچم تلے کھڑے تھے، اس کی شہادت ہمیں فقہ اور علم کی تاریخ سے نہیں ملتی اور نہ ہی یہ اس زمانہ کے مسلمانوں کی زندگی اور انسانی مزاج و خصوصیات سے کسی طرح ہم آہنگ ہے۔ بلکہ کسی خاص مذہب و مسلک کی تقلید کچھ عرصہ اور وقفے کے بعد ہونے لگی۔ اگر ہم اسلامی تاریخ کی تقویم کے لحاظ سے اس کی تحدید کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری میں اس وقت ہوا جب کہ یہ چاروں مسلک اپنی پختگی اور کمال کو پہونچ چکے تھے اور خاص خطوں اور علاقوں میں پھیل چکے تھے، سیاسی، انتظامی اور تربیتی عوامل و محرکات نے اس میں اہم کردار ادا کیا اور جن علاقوں اور خطوں میں مسلمان بستے تھے وہاں کی زندگی کا بھی تقاضا تھا۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) نے (جن کو اللہ تعالیٰ نے فکری توازن، جامعیت، بلند نظری کشادہ قلبی، انصاف و اعتدال اور حدیث و فقہ میں غیر معمولی گہری بصیرت عطا فرمائی تھی) اپنی ممتاز و منفرد کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں فقہی مسلک کے بارے میں جو مسلک اختیار کیا اور اس کی جو تعبیر کی وہ روح شریعت سے قریب تر، قرن اول کے عمل سے زیادہ ہم آہنگ، فطرت انسانی سے زیادہ مطابق اور عملی زندگی سے سازگار ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری سے پیشتر کے طرز عمل کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ لوگوں کو اپنی دینی زندگی میں عبادات و معاملات میں جو نئے نئے مسائل و مشکلات پیش آتے تھے ان کو وہ کس طرح حل کرتے تھے اور اس سلسلہ میں وہ کیا راستہ اختیار کرتے تھے۔ حجة الله البالغة کے باب "حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها" (چوتھی صدی ہجری سے پیشتر اور اس کے بعد کے لوگوں کا مسائل دین کی تحقیق و عمل کے بارے میں کیا طرز عمل تھا؟) میں تحریر فرماتے ہیں:

"معلوم ہونا چاہئے کہ چوتھی صدی سے قبل کے لوگ کسی ایک معین مذہب (فقہی) کی پابندی اور اس کی کامل تقلید پر اجماع کئے ہوئے نہیں تھے، ابو طالب مکی (اپنی مشہور کتاب "قوت القلوب" میں لکھتے ہیں کہ تصنیفی انداز کی کتابیں (اور فقہی مسائل کے مجموعے) اس زمانے کے بعد کی پیدا وار ہیں، لوگوں کی کہی ہوئی باتوں کا کہنا، کسی ایک مذہب پر فتویٰ دینا، اس کے قول کو دستور العمل بنا لینا اور اسی کو نقل کرنا اور اسی مذہب کے اصولوں کی بنیادوں پر تفقہ کا پہلی اور دوسری صدی میں وجود نہیں تھا۔"

میں اس میں اضافہ کرکے کہتا ہوں کہ دو ابتدائی صدیوں کے بعد تخریج کا کسی قدر سلسلہ شروع ہوا لیکن یہ بات مسلّم ہے کہ چوتھی صدی کے لوگ ایک ہی مذہب کے دائرے میں رہ کر تقلید خاص کے پابند اور اسی کے مطابق مسائل و احکام میں تفقہ اور اسی مذہب کے تحقیقات و اجتہادات کی نقل و روایت کے عادی نہیں تھے

جیسا کہ تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔

اس دور (صدر اول) میں دو طبقے تھے ایک علماء کا، ایک عوام کا۔ عوام کا تو قصہ یہ ہے کہ وہ ان اجماعی مسائل میں جن میں مسلمانوں یا جمہور مجتہدین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے وہ صرف صاحب شریعت (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تقلید کرتے تھے۔ وہ وضو، غسل کرنے، نماز و زکوۃ ادا کرنے کا طریقہ اور اسی طرح کی عبادات و فرائض اپنے والدین یا اپنے شہر کے استادوں، عالموں سے اخذ کرتے تھے، اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے اور اگر کوئی نئی بات پیش آتی تو اس کے بارے میں کسی مفتی سے بھی جس تک ان کی رسائی ہوتی تھی کسی خاص مذہب کے تعین کے بغیر رجوع کر لیتے تھے اور اس سے مسئلہ پوچھ لیتے تھے۔

جہاں تک خواص کا تعلق ہے ان کا معاملہ یہ تھا کہ جن کا فن حدیث تھا وہ حدیث سے اشتغال رکھتے تھے۔ ان کو احادیث نبویؐ اور آثار صحابہؓ کا اتنا ذخیرہ مل جاتا تھا کہ اس کی موجودگی میں ان کو اس مسئلہ میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ ان کے پاس کوئی نہ کوئی ایسی حدیث جو درجۂ شہرت، استفاضہ یا صحت کو پہنچی ہوتی تھی موجود تھی جس پر فقہاء اور علماء کبار میں کسی نہ کسی نے عمل کیا ہوا تھا، اور اس کے پاس اس کو ترک کرنے کا کوئی معقول عذر نہیں ہوتا تھا یا جمہور صحابہ و تابعین کے پے در پے ایک دوسرے کی تائید کرنے والے اقوال ان کے پاس ہوتے تھے جن سے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی تھی۔ اگر ان میں سے کسی کو مسئلہ میں کوئی ایسی چیز نہ ملتی جس سے دل کو اطمینان ہوتا، نقول کے تعارض یا ترجیح کے اسباب کے غیر واضح ہونے کی وجہ سے یا کسی اور معقول سبب سے تو پھر وہ اپنے پیشرو فقہاء اور علماء کے کلام کی طرف رجوع کرتا تھا۔ اگر ان کے بارے میں اس کو دو قول ملتے تو ان میں سے وہ اس کو اختیار کر لیتا جو زیادہ قوی اور مستند ہوتا، چاہے یہ قول اہل مدینہ کا ہوتا یا علماء کوفہ کا۔ جو تخریج و اجتہاد و استنباط کی اہلیت رکھتے تھے وہ ایسے مسائل میں جن میں ان کو کوئی صراحت نہیں ملتی تھی، تخریج و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ یہ لوگ اپنے اساتذہ یا اہل گروہ کی طرف منسوب کئے جاتے تھے۔ مثلاً کہا جاتا تھا کہ فلاں شافعی ہے، فلاں حنفی ہے۔ علمائے حدیث میں بھی جو کسی مذہب سے زیادہ اتفاق کرتا تھا، اس کی طرف منسوب ہو جاتا تھا۔ مثلاً نسائی اور بیہقی کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی جاتی تھی۔ اس زمانہ میں قضاء و افتاء پر اسی کا تقرر کیا جاتا تھا جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہوتی تھی، فقیہ بھی وہی کہلاتا جو مجتہد ہوتا۔

پھر ان صدیوں کے بعد دوسری طرح کے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے چپ و راست کا راستہ اختیار کیا۔

شاہ صاحبؒ نہایت انصاف اور حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے ایسے شخص کی تقلید کے بارے

میں معذور سمجھتے ہیں جو کسی مذہب فقہی یا معین امام کا مقلد تو ضرور ہے لیکن اس کی نیت محض صاحب شریعت کی پیروی اور اتباع نبوی ہے، لیکن وہ اپنے اندر اس کی اہلیت نہیں پاتا کہ وہ علم شرعی اور جو چیز کتاب وسنت سے ثابت ہے اس تک براہ راست پہونچ جائے۔ اس کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں، مثلاً وہ عامی شخص ہے یا اس کے پاس براہ راست تحقیق کرنے کے لئے وقت و فرصت نہیں یا ایسے وسائل (علم و تحقیق) حاصل نہیں جن سے وہ نصوص کا خود پتہ چلالے یا ان سے مسئلہ استنباط کرے۔ شاہ صاحب علامہ ابن حزم کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ تقلید حرام ہے اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کے قول کو بلادلیل قبول کرے، تحریر فرماتے ہیں:

> "ابن حزم کے قول کا مصداق وہ شخص نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے علاوہ کسی کو اپنے لئے واجب الاطاعت نہیں سمجھتا، وہ حلال اس کو گردانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حلال کیا اور حرام اس کو مانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا، لیکن چونکہ اس کو براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (کے اقوال و احوال) کا علم حاصل نہیں، وہ آپ کے مختلف اقوال میں تطبیق دینے کی صلاحیت اور آپ کے کلام سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ کسی خدا ترس عالم کا دامن پکڑ لیتا ہے، یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ صحیح بات کہتا ہے اور اگر مسئلہ بیان کرتا ہے تو وہ اس میں محض سنت نبوی کا پیرو اور ترجمان ہوتا ہے، جیسے ہی اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح نہیں تھا اسی وقت وہ بغیر کسی بحث و اصرار کے اس کا دامن چھوڑ دیتا ہے، بھلا ایسے آدمی کو کوئی کیسے ملعون کرے گا علاوہ اس کو سنت و شریعت کا مخالف قرار دے گا؟"

سب کو معلوم ہے کہ استفتاء اور افتاء کا سلسلہ عہد نبوی سے لے کر برابر چلتا رہا ہے اور ان دونوں میں کیا فرق ہے کہ ایک آدمی ہمیشہ ایک سے فتویٰ لیتا ہے یا کبھی ایک سے فتویٰ لیتا ہے کبھی دوسرے سے ایسی حالت میں کہ اس کا ذہن صاف ہے، اس کی نیت سلیم ہے اور وہ صرف اتباع شریعت چاہتا ہے یہ بات کیسے جائز نہیں؟ جب کہ کسی فقیہ کے بارے میں ہمارا یہ ایمان نہیں ہے کہ اللہ نے اس پر آسمان سے فقہ اتاری اور ہم پر اس کی اطاعت فرض کی ہے اور نہ یہ کہ وہ معصوم ہے تو اگر ہم نے ان فقہاء اور ائمہ میں سے کسی کی اقتداء کی تو محض اس بنا پر کہ ہم یہ جانتے ہیں وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا عالم ہے، اس کا قول (فتویٰ) دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے خالی نہیں، یا وہ کتاب و سنت کے صریح حکم پر

مبنی ہے یا وہ امام مستنبط کے اصولوں میں سے کسی اصول کے مطابق اس سے مستنبط کیا ہوا ہے، یا اس نے قرائن سے یہ سمجھ لیا ہے کہ حکم فلاں علت کے ساتھ وابستہ ہے اور وہ علت یہاں پائی جاتی ہے، اور اس کا قلب اس بات پر مطمئن ہو گیا ہے۔ اسی بنا پر اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا، گویا وہ زبان حال سے کہتا ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جہاں علت پائی جائے وہاں حکم یہ ہوگا، اور یہ قیاسی مسئلہ اس عموم اور کلیہ میں شامل ہے۔ اس طرح اس حکم کی نسبت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جا سکتی ہے لیکن ظنی طریقہ پر۔ اگر صورت حال یہ نہ ہوتی تو کوئی صاحب ایمان کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا۔ اگر ہمیں رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی اطاعت کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر فرض کی ہے کوئی حدیث قابل وثوق سند سے پہنچے جو اس مجتہد یا امام کے فتوے اور قول کے خلاف ہو اور ہم اس حدیث کو چھوڑ دیں اور اس ظنی طریقہ کی پیروی کریں تو ہم سے بڑھ کر ناروا طریقہ اختیار کرنے والا کون ہوگا، اور کل ہمارا خدا کے سامنے کیا عذر ہوگا؟!

اس منصفانہ اور محققانہ تجزیہ کے بعد شاہ صاحب ان چار فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) کے بارے میں جن پر عالم اسلام میں عام طور پر عمل کیا جا رہا ہے، اپنے رسالہ "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" میں جو "بقامت کہتر بقیمت بہتر" کا مصداق ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"یاد رکھو کہ ان مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے میں بڑی مصلحت ہے اور ان چاروں کو بالکل نظر انداز کر دینے میں بڑا مفسدہ ہے۔ اس کے کئی وجوہ و اسباب ہیں۔ ایک یہ کہ امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ شریعت کے معلوم کرنے کے بارے میں وہ سلف متقدمین پر اعتماد کرے۔ تابعین نے اس بارے میں صحابہ پر اعتماد کیا اور تبع تابعین نے تابعین پر۔ وعلیٰ ہذا القیاس ہر دور کے علماء نے اپنے پیشروؤں پر اعتماد کیا۔ عقل سے بھی اس کا مستحسن ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ شریعت کے علم کا ذریعہ نقل واستنباط ہے اور نقل جب ہی ممکن ہے جب ہر طبقہ اپنے پہلے طبقہ سے جو اس سے متصل ہے اخذ کرے۔ استنباط میں بھی یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں تاکہ ان کے اقوال کے دائرہ سے خارج ہو کر خرق اجماع نہ ہو۔ اس لئے ان اقوال کے جاننے اور سابقین سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ دوسرے علوم (فنون) اور ہنروں اور پیشوں کا بھی یہی حال ہے، صرف و نحو، طب، شاعری، لوہاری، بڑھئی، رنگ ریزی، سب اسی وقت حاصل ہوتے ہیں جب ان کے استادوں اور ان کے ساتھ اشتغال رکھنے والوں کی صحبت اختیار کی جائے۔ اس کے بغیر مہارت حاصل ہو جائے

ایسا بہت کم پیش آتا ہے، اگرچہ عقلاً ایسا ممکن ہے لیکن واقعتاً ممکن نہیں۔

جب یہ بات متعین ہو گئی کہ سلف کے اقوال و تحقیقات پر اعتماد ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہو گیا کہ ان اقوال پر اعتماد کیا جائے جو وہ سند صحیح سے مروی یا مشہور کتابوں میں مدون ہوں، اور ان پر ایسا علم ہوا ہو کہ اس میں راجح اور مرجوح اور عام و خاص کا امتیاز آسانی سے ہو، جہاں اطلاق پایا جاتا ہے وہاں یہ پتہ چل سکے کہ اس میں قید کیا ہے، مختلف اقوال میں تطبیق دی جا چکی ہو اور احکام کے علل پر روشنی ڈالی جا چکی ہو، نہیں تو ایسے مذاہب و اجتہادات پر اعتماد صحیح نہیں ہوگا، ان پچھلے ادوار میں کوئی مذہب (یعنی) بھی ایسا نہیں ہے جن میں یہ صفات پائی جاتی ہوں اور یہ شرطیں پوری ہوتی ہوں، سوائے ان مذاہب اربعہ کے۔

اس طرح شاہ صاحبؒ نے اجتہاد و تقلید کے درمیان وہ نقطۂ اعتدال اختیار کیا ہے جو مقاصد شریعت، فطرت انسانی اور واقعات کی دنیا سے پورے طور پر مطابق ہے، انھوں نے تقلید کے ساتھ یہ شرط لگادی ہے کہ اس بارے میں ذہن صاف اور نیت درست ہو کہ مقصود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور کتاب وسنت کی پیروی ہے، اور یہ اس اعتقاد پر ہے کہ ہم جس کو واسطہ بنا رہے ہیں، وہ کتاب وسنت کا عالم اور شریعت اسلامی کا محض نمائندہ اور ترجمان ہے، نیز یہ کہ ذہن اس کے لئے تیار ہے (خواہ اس کا موقع مدتوں میں آئے) کہ جب اس بات کا یقین پیدا ہو جائے گا کہ صورت حال اس سے مختلف ہے، اور سنت سے ثابت حکم دوسرا ہے، تو ایک صاحب ایمان کو دوسری شکل کے اختیار کرنے میں کبھی تامل نہ ہوگا۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔[1]

تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات میں تمہیں منصف نہ بنائیں اور جو فیصلہ تم کرو اس سے اپنے دل میں تنگ نہ ہوں بلکہ اس کو خوشی سے مان لیں تب تک مومن نہیں ہوں گے۔

اس دور میں اجتہاد کی باتیں بہت ہو رہی ہیں اور یہ نعرہ لگایا جا رہا ہے کہ اس زمانہ میں اجتہاد کی ضرورت ہے، چنانچہ اجتہاد کا نعرہ لگانا ایک طرح سے ترقی پسندی کی علامت بن گیا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ

---

[1] سورۂ نساء: ۶۵

اجتہاد اس زمانہ کی حاجت اور اس دین کی ضرورت ہے جو زندگی کے قافلے کی رہنمائی اور قیادت کرتا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اور بھی اس کی ضرورت ہے جب کہ تمدن اور صنعت و تجارت نے ایسی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقی کرلی ہے جس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جدید تجارتی معاملات اور معاہدوں میں ایسے فقہی احکامات اور فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے جو اسلامی فقہ کے اصولوں اور شریعت اسلامی کے مقاصد سے ہم آہنگ ہوں۔

لیکن شرعی مسائل اور جدید عصری ایجادات کے بارے میں جو لوگ اجتہاد کا نعرہ لگاتے رہتے ہیں وہ اسلامی دنیا کے وہ قائدین و مفکرین اور مغربی دانش گاہوں کے فضلاء ہیں جنھوں نے خود مغربی تہذیب و تمدن کا سامنا پورے عزم و ارادے اور ایمان و یقین سے کرنے میں اپنی مہارت اور ذہانت و ذکاوت کا ثبوت نہیں دیا ہے۔ حالاں کہ ان کا فرض تھا کہ مغربی تہذیب و تمدن اور اس کی سائنسی ایجادات اور ترقی، اس کی خوبیوں اور خامیوں کے درمیان تمیز کر کے وہی چیزیں لیتے جو مشرقی قوموں اور اس کے دین و مذہب اور تہذیب و مزاج سے میل کھاتیں اور ان قوموں کو بھی روشنی دکھاتے جو مادیت کا شکار ہو چکی ہیں، وہ مغرب سے جو کچھ حاصل کرتے چلے اس سے اس غبار کو جھاڑ دیتے جو قرون مظلمہ سے ہی ان کا جزء بن گئی ہے اور اب بھی اس کی وجہ سے نفسیاتی کشمکش اور اعصابی تناؤ میں مبتلا ہیں۔ مغربی دانش گاہوں کے ان فضلاء کو اس کا کوئی حق نہیں پہونچتا کہ اس دور میں وہ ان علوم سے فائدہ اٹھائیں، اس لئے کہ جن میدانوں میں انھوں نے تخصیص کیا ہے اور جو ان کا خاص موضوع رہا ہے اس میں بھی انھوں نے اپنے رول کو ادا نہیں کیا اور دینی نظام تعلیم و تربیت کو نا ہی اسلامی نظام تعلیم کے سانچے میں انھوں نے ڈھالنے کی کوشش کی، حالاں کہ یہ کام بھی اجتہاد ہی کی طرح ہے، لیکن انسان کی ہمیشہ سے یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ خود کچھ نہیں کر پاتا تو دوسروں کو مورد الزام ٹھہراتا اور اس سے مطالبہ کر بیٹھتا ہے۔

اس گرفت اور احتساب کے باوجود یہ بات بہر حال اپنی جگہ صحیح ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اجتہاد کی ضرورت اپنی جگہ پر ہے اس مسئلہ پر کوئی اختلاف نہیں، جو لوگ علوم شریعت میں بصیرت اور اس پر دسترس رکھتے ہیں وہ اس میدان میں اپنا قائدانہ کردار ادا کریں اور اصول فقہ جیسے قیمتی خزانہ سے ——— جس کی کوئی نظیر قوموں اور ملتوں میں نہیں ملتی ——— احکام و مسائل کے استنباط میں فائدہ اٹھائیں، فقہ کا یہ ذخیرہ عرصے سے صرف تاریخ بن کر رہ گیا ہے جس سے ہمیں صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے دور کے مجتہدین کس طرح احکام و مسائل کا استنباط کیا کرتے تھے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں، لیکن وقت کی گھڑی کو نہ تو اپنی جگہ روکا جاسکتا

ہے اور نہ ہی اس کو معطل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کو ماضی کی طرف واپس لوٹایا جا سکتا ہے۔ جبکہ اسلام ایسی قوموں اور معاشرہ کا دین ہے جو ان مسائل و مشکلات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے بلکہ ان کا سامنا کرتا ہے۔

اجتہاد کے معطل ہونے کی وجہ

مختلف ادوار ملکوں اور شہروں میں امت نے اجتہاد کو اختیار کیا اور علماء اس پر گامزن رہے مذاہب اربعہ کی کتابیں ان مثالوں سے بھری پڑی ہیں، لیکن تاتاری حملے کے بعد مذاہب اربعہ (جدید مفہوم میں ہم اس کو علمی اکیڈمی یا ادارے سے تعبیر کر سکتے ہیں) پر کسی قدر پژمردگی اور کمزوری چھا گئی اس لئے کہ تاتاری حملے نے خود اعتمادی اور ذہانت کے سوتوں کو خشک کر دیا تھا۔ جو قومیں تاتاری قوموں کے ماتحت ہوئیں ان کے اندر مسلح اور غیر مسلح لشکر کے مقابلہ کی جرأت ختم ہو کر رہ گئی چنانچہ اسلامی دنیا کے مشرقی حصے کے علماء نے اس خاص وقفہ میں اجتہاد کی سرگرمیوں پر کسی حد تک پابندی لگانے ہی میں عافیت سمجھی اس لئے کہ انھیں اندیشہ ہونے لگا کہ اگر اجتہاد کی اجازت دیدی گئی تو حکام اور والیان سلطنت کے سیاسی اور انفرادی مصالح کا اس میں خیال رکھا جائے گا اور اس سے نفع کے بجائے نقصان زیادہ ہوگا۔ اس کا بھی امکان ہے کہ دین میں تحریف کا سبب یہ انفرادی اجتہاد بن جائے یا اس امت کی رفتار میں انحراف اور کجی پیدا ہو جائے اگرچہ ان علماء کا یہ خیال وقتی طور پر پابندی کے لئے تھا جس کی بنیاد فقہ کے اس اصول پر رکھی گئی تھی کہ جلب منفعت پر دفع مضرت کو ترجیح دی جانی چاہئے۔

اب اگر اجتہاد کا دروازہ کھولنا ہی ضروری ہے تو ضرور کھولا جائے لیکن اصول فقہ کی کتابوں میں اس کے لئے جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان کا لحاظ ضروری ہے بہتر تو یہ ہے کہ انفرادی طور پر اجتہاد کے بجائے اجتماعی طور پر اجتہاد کیا جائے، وہ اس طرح کہ شریعت کے ماہرین کی ایک اکیڈمی ہو جس میں کسی مسئلہ پر طویل غور و فکر بحث و مباحثہ اور تبادلہ آراء اور قرآن و سنت اور فقہ و اصول فقہ کے پورے ذخیرے کے بھرپور جائزے کے بعد فیصلہ کیا جائے تاکہ اس میں کسی سازش یا کسی سیاسی قوت یا استبدادی حکومت کا عکس نہ پڑنے پائے۔

اجتہاد کے حدود اور اس کا میدان

جدید طبقہ کے لوگ اجتہاد کی دعوت دیتے ہیں خصوصاً

عصری دانش گاہوں کے پرجوش جذباتی نوجوان اور اسلامی ملکوں کے بعض سربراہ ان کی اس دعوت سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ ہر مسئلہ میں اجتہادِ مطلق کی دعوت دے رہے ہیں، وہ مغربی اقدار و فہم اور عصری پیمانوں کو جوں کا توں لینے پر مصر ہیں۔ گویا کہ زمانہ پہلے اسلامی دور کی طرح ہو گیا ہے جب اسلام نیا نیا آیا تھا اور انسانی سوسائٹی مکمل طور پر انقلاب سے دوچار ہو گئی تھی اور گذشتہ دور میں فقہاء اور مجتہدین نے جو نتائج نکالے تھے اور علم و تحقیق اور مطالعہ کے بعد جو اصول انھوں نے بنائے تھے وہ اپنی قیمت اور اہمیت کھو چکے ہیں اور اب موجودہ زمانہ اور قوموں کے مزاج سے وہ ہم آہنگ نہیں۔ اس میں زیادہ تر سطحیت، لاپروائی، نام نہاد ترقی پسند ادب کے پھیلائے ہوئے پروپیگنڈے کا اثر ہے۔ اس ادب نے نوجوانوں کے سامنے زمانہ کی ایسی تصویر کھینچی ہے جیسے یہ دور بالکل نیا دور ہے اور گذشتہ زمانہ سے یہ دور کسی طرح بھی ہم آہنگ نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ تصویر تخیلات پر مبنی ہے اور اس میں ذرہ برابر حقیقت نہیں، واقعیت اور منطقیت سے زیادہ اس میں جذباتیت سے کام لیا گیا ہے۔

اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں

یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقالہ کا اختتام اس تقریر کے اقتباس پر کروں جو میں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ایک سیمینار بعنوان "اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں" کی تھی۔

"زمانہ اپنی تغیر پذیری اور زیادہ صحیح الفاظ میں اپنی تغیر پرستی یا اقبال کے الفاظ میں "تازہ پسندی" کے لئے بدنام زیادہ ہے اور بدکم ہے، بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانہ تغیر پذیری ہی کا نام ہے زمانہ ثبات اور تغیر کے متوازن مرکب اور مجموعے کا نام ہے، جب کبھی اس کا تناسب بگڑے گا یعنی عنصر ثبات تغیر پر غالب آجائے گا یا تغیر عنصر ثبات پر غالب آجائے گا تو زمانے، سوسائٹی اور تہذیب کا قوام بگڑ جائے گا ان دونوں کے تناسب کا معاملہ کیمیاوی اجزاء کے تناسب سے بھی کہیں زیادہ نازک ہے۔ زمانہ جہاں تغیر کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کو بدلنا چاہئے، اس کے لئے بدلنا زندگی کی کوئی کمزوری، کمی یا عیب نہیں، وہ زندگی کا عین مزاج ہے اور زندگی کی تعریف ہے

ہر دم رواں، ہر دم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

وہ زندگی زندگی کہلانے کی مستحق نہیں جس میں نمو کی صلاحیت مفقود ہو گئی ہو، وہ درخت شاداب

اور وہ ثمر نہیں کہلایا جا سکتا جو اپنی نمو کی صلاحیت کھو دے۔

تغیر پذیری یا اس کے بجائے اگر آپ اس کو نمو یا ترقی کا نام دیں تو میرے خیال میں آپ اس کے ساتھ زیادہ انصاف کر سکیں گے۔ زمانہ تغیر قبول کرنے کے ساتھ مقابلہ بھی ایک طاقت رکھتا ہے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ زمانہ کتنا بدل گیا اور اس تبدیلی کے مظاہر بھی ہم کو صاف نظر آتے ہیں، لیکن زمانے نے اپنی اندرونی صلاحیتوں کو باقی رکھنے اور اپنے صالح اجزاء و عناصر کو محفوظ رکھنے کے لئے کتنی کشمکش کی اور کس قوت مقاومت سے کام لیا، عام حالات میں ہم اس کو نہیں دیکھ پاتے، اس کے لئے ایک خاص طرح کی خورد بین کی ضرورت ہے۔

ایک دریا ہی کو آپ لیں جو روانی اور حرکت کے لئے سب سے بہتر مثال ہو سکتا ہے، دریا کی کوئی موج اپنی پہلی موج کی بالکل عین اور مماثل نہیں ہوتی، لیکن دریا اپنی گذرتی ہوئی موجوں کے باوجود اپنے جسم کے ساتھ، اپنے حدود کے ساتھ، اپنی ہیئت کی خصوصیات کے ساتھ ہزاروں برس سے قائم ہے۔ دجلہ و فرات آج بھی دجلہ و فرات کہلائیں گے اور گنگ و جمن آج بھی گنگ و جمن کہلاتے ہیں۔

زمانے کے اندر ٹھہراؤ بھی ہے اور بہاؤ بھی، اگر زمانہ ان دونوں خصوصیتوں اور صلاحیتوں میں سے کسی ایک سے محروم ہو جائے تو وہ اپنی افادیت کھو دے گا۔

اسی طرح کائنات میں جتنے بھی وجود، شخصیتیں اور ہستیاں ہیں سب کے اندر مثبت اور منفی لہریں برابر اپنا کام کرتی رہتی ہیں اور ان دونوں لہروں کے ملنے سے وہ فریضہ ادا ہوتا ہے اور وہ منصب بالا ہوتا ہے جو ان کے سپرد کیا گیا ہے۔

مذہب زندگی کا نگراں ہے

جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، مذہب کے ایک پیرو اور طالب علم کی حیثیت سے میں مذہب کے لئے یہ پوزیشن قبول نہیں کر سکتا اور میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات بھی مذہب کے لئے یہ پوزیشن نہیں پسند کریں گے کہ مذہب ہر تغیر کا ساتھ دے، یہ کسی تھرمامیٹر کی تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ درجہ حرارت و برودت بتلائے، یہ مرغ باد نما WEATHERCOCK کی بھی تعریف ہو سکتی ہے جو کسی ہوائی اڈے یا اونچی عمارت پر لگا دیا گیا ہے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہوا کس طرف کی چل رہی ہے، لیکن مذہب کی تعریف

نہیں ہو سکتی۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مذہب کو اس کے بلند مقام سے اتار کر تھرمامیٹر یا مرغ بادنما کا مقام دینا چاہتا ہو، کہ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ صرف زمانے کی تبدیلیوں کی رسید دیتا ہے، انہیں ACKNOWLEDGE کرتا رہے یا اس کی عکاسی کرتا رہے۔ صحیح آسمانی مذہب کے پیرو تو کیا کسی عام جاندار مذہب کے پیرو یا اس کے نمائندے بھی اس پوزیشن کو قبول کرلینے کے لئے تیار نہیں ہوں گے۔

مذہب تغیر کو ایک حقیقت مانتا ہے اور اس کے لئے وہ ساری گنجائش رکھتا ہے جو ایک صالح صحیح، فطری اور جائز تغیر کے لئے ضروری ہوں۔ مذہب زندگی کا ساتھ دیتا ہے لیکن یہ محض ساتھ دینا یا محض رفاقت اور پیروی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مذہب کا فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ اس کا فرق کرے کہ یہ صالح تغیر ہے یا غیر صالح تغیر ہے، یہ تخریبی رجحان ہے اور تعمیری رجحان ہے، اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں یا کم سے کم اس مذہب کے پیرؤوں کے حق میں کیا ہوگا۔ مذہب جہاں رواں دواں زندگی کا ساتھ دینے والا ہے وہاں وہ زندگی کا محتسب، نگراں، نگہبان GUARDIAN اور زندگی کا اتالیق بھی ہے۔

نگہبان کا کام یہ نہیں ہے کہ جو ہستی اس کی اتالیقی میں ہے، اس کے ہر صحیح غلط رجحان کا ساتھ دے اور اس پر مہر تصدیق ثبت کرے۔ مذہب ایسا سسٹم نہیں ہے کہ جہاں ایک ہی قسم کی مہر رکھی ہوئی ہے ایک ہی طرح کی روشنائی ہے اور ایک ہی طرح کا ہاتھ ہے جو دستاویز اور تحریر آئے مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ اس پر مہر تصدیق ثبت کردے۔ مذہب پہلے اس کا جائزہ لے گا پھر اس پر اپنا فیصلہ صادر کرے گا اور ترغیب اور بعض اوقات مجبوراً ترہیب کے ذریعہ اس سے اسے باز رکھنے کی کوشش کرے گا اور اگر کوئی ایسی غلط دستاویز اس کے سامنے آتی ہے جس سے اس کو اتفاق نہیں یا جس کو وہ انسانیت کے حق میں مہلک اور تباہ کن سمجھتا ہے تو صرف یہ کہ وہ اس پر مہر تصدیق ثبت کرنے سے انکار کرے گا بلکہ اس کی بھی کوشش کرے گا کہ وہ اس کی راہ میں مزاحم ہو۔

یہاں اخلاقیات اور مذہب میں ایک فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ مذہب اپنی یہ ذمہ داری اور فرض سمجھتا ہے کہ غلط رجحان کو روکے۔ ماہر اخلاقیات و نفسیات کی ذمہ داری صرف یہ ہے کہ وہ غلط رجحانات کی نشاندہی کردے یا اپنا نقطۂ نظر ظاہر کردے، لیکن مذہب اس کی کوشش کرے گا کہ وہ اس کا راستہ روک کر کھڑا ہو جائے۔

اگر ہم نے اس باریک بینی، گہرائی و گیرائی، امانت و احساس ذمہ داری اس دین کے مزاج اور اس کے پیغام سے گہری واقفیت کا ثبوت دیا اور اسی کے ساتھ ہم نے موجودہ زمانہ کے مزاج و خصوصیات کو سمجھا جس میں نمو اور تغیر کی صلاحیت ہے اور ثبات و استقامت بھی اور اس نے قدیم صالح عناصر کو باقی بھی رکھا ہے۔ اگر ہم نے ان خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ لیا فقہ اسلامی کی ضرورت (وسیع معنوں میں) کو ہم پوری کرسکتے ہیں اور ہم اسلامی سوسائٹی کی بھی ضرورتوں کو پوری کرسکتے ہیں اور اسلامی احکام اور دینی تعلیمات پر ہم اس مہذب اور ترقی یافتہ زمانہ میں بھی عمل کرکے دکھا سکتے ہیں اور اس زندگی کا بھی ساتھ دے سکتے ہیں جو تیزی اور انتہائی سرعت کے ساتھ ترقی کرتی جارہی ہے۔

وعلی اللہ قصد السبیل ومنہا جائر

پگڑی کا مسئلہ

(۱) وضاحت مسئلہ

۱۔ پگڑی کا مسئلہ۔ وجوہات واثرات

۲۔ کرایہ داری۔ پگڑی۔ مسائل

۳۔ پگڑی کا مسئلہ ایک تعارف

۴۔ کرایہ کے مکانات ودکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

۵۔ رینٹ کنٹرول سے متعلق نوٹ

(۲) مسئلہ فقہی نقطۂ نظر سے

۱۔ مکانات ودکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

۲۔ پگڑی لینا اور دینا

۳۔ دکان ومکان کی پگڑی کا حکم

۴۔ پگڑی کا مسئلہ

۵۔ پگڑی کا مسئلہ

۶۔ پگڑی کا مسئلہ

۷۔ بدل الخلو

(۳) تحریری آراء

(۴) مذاکرہ فقہیہ

(۵) تجاویز

پگڑی کا مسئلہ : وجوہات اور اثرات

از ——— ملک مہر بیگ

زمین، دوکان یا مکان وغیرہ پر وصول کی جانے والی پگڑی جسے لوگ سلامی بھی کہتے ہیں ایک سماجی و معاشی مسئلہ ہے۔ جیسے جیسے ہمارا ملک صنعتی و تجارتی ترقی کی طرف گامزن ہوتا جاتا ہے، پگڑی کے رواج میں بھی ترقی ہوتی جاتی ہے۔ ان علاقوں میں جہاں صنعتی و تجارتی سرگرمیاں تیز نہیں ہوئی ہیں، ابھی پگڑی کا مسئلہ نہیں ابھرا ہے دیہات تو رہا اور پسماندہ قصبات تیز ترقی یافتہ شہروں کے بھی پسماندہ علاقوں میں زمین و عمارتیں یوں ہی عام کرائے کے عوض حاصل ہونے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ مگر جیسے جیسے ترقی پذیر قصبوں سے بڑے شہروں کی طرف رجوع کریں پگڑی دامن کو پکڑنے لگتی ہے۔ پگڑی کا رواج سب سے زیادہ ان شہروں میں ہے جو ملک کے اہم ترین شہر کہلاتے ہیں۔ یہاں پگڑی کی جیب پر پگڑی بھی بہت سخت ہے یعنی شرح کے لحاظ سے دہلی، بمبئی، کلکتہ اور مدراس جیسے شہروں میں پگڑی بہت اونچی وصول کی جاتی ہے۔ ان شہروں میں معمولی رقبہ کی زمین اور معمولی لاگت کی عمارت کی صرف پگڑی ہی اتنی ہوتی ہے کہ دوسرے چھوٹے شہروں میں ہو بہو جائیداد اس سے بہت کم رقم میں خریدی جا سکتی ہے یا تعمیر کرائی جا سکتی ہے۔

پگڑی ایک اضافی رقم ہے جو کرایہ کے علاوہ وصول کی جاتی ہے۔ اردو ادب کی تاریخ یہ بتانے سے قاصر ہے کہ پگڑی انسان کے سر سے کھسک کر جیب میں کب داخل ہوئی ہو مگر پگڑی کی اس ہجرت کو اردو ادب تسلیم ضرور کرتا ہے۔ فیروز اللغات میں پگڑی ایک قسم کے محصول اور ایک ناجائز رقم کے معنی میں تحریر ہے اور انگلش میں اس کو (RENT PREMIUM) کہنا موزوں ہوگا باوجود اس کے کہ مغرب کی ترقی یافتہ معیشتوں میں اس کا رواج نہ ہونے کے برابر ہے۔

پگڑی کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی کوشش کے بطور ہم اس کی مندرجہ ذیل تعریف وضع کر سکتے ہیں۔

* پگڑی وہ اضافی اور ناقابل واپسی نوعیت کی رقم یا فائدہ ہے جو کسی زمین یا عمارت کا مالک کرایہ دار سے قانونی یا رواجی شرح کرایہ کے علاوہ یکمشت یا قسط وار حاصل کرتا ہے اور جسے عام طور پر تحریر میں نہیں لایا جاتا اور نہ ہی حسابات میں درج کیا جاتا ہے۔

پگڑی کی یہ تعریف ذرا محدود معلوم ہوتی ہے۔ دراصل اس محدود نوعیت کی تعریف کا انتخاب اس مقصد سے

تاکہ پگڑی کے مسئلہ کی جوہری خصوصیت گرفت میں آسکے۔ اس تعریف کے اہم نکتے یہ ہیں کہ پگڑی ایک مالی لین دین (FIN-
ANCIAL TRANSACTION) ہے جو ابتدائی طور سے ایسے دو فریقوں کے درمیان واقع ہوتا ہے جن میں ایک جائیداد کا مالک اور دوسرا کرایہ دار ہے۔ دوسرے یہ کہ رقم کا بہاؤ ابتدائی طور سے کرایہ دار سے مالک کی جانب ہے۔ تیسرا اور اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ پگڑی کی رقم ایک اضافی معاوضہ ہے جو زمین یا عمارت کے استعمال کے عوض ہی وصول کی جاتی ہے جب کہ استعمال کا معاوضہ کرایہ کی شکل میں بھی ساتھ ہی ساتھ وصول کیا جاتا ہے یعنی پگڑی الگ سے کسی خدمت کا صلہ نہیں ہے۔ پگڑی کی اس جوہری شکل کے علاوہ حسب ذیل دو شکلیں اور بھی رائج ہیں :

۱۔ وہ رقم جو جائیداد کا مالک اپنے کرایہ دار کو اس سے اپنی جائیداد کا دخل اور کرایہ داری واپس لینے کے صلہ کے طور پر ادا کرتا ہے۔

۲۔ وہ رقم جو ایک کرایہ دار جائیداد کا دخل دوسرے کرایہ دار کو دینے کے عوض دوسرے کرایہ دار سے وصول کرتا ہے چاہے اس کے ساتھ جائیداد کے مالک کی مرضی کے تحت کرایہ داری بھی منتقل ہو یا نہ ہو۔

یہ دو شکلیں پگڑی کے بنیادی معاملے سے تھوڑا سا مختلف ہیں۔ ان کا الگ سے تجزیہ کرنا مناسب ہوگا۔ ہم سب سے پہلے پگڑی کی بنیادی شکل کا تجزیہ کریں گے۔

یہ حقیقت ہے کہ پگڑی بظاہر ایک اضافی رقم ہے جو کرایہ سے الگ وصول کی جاتی ہے اور پگڑی کے عوض ایسی کوئی سہولت بھی مہیا نہیں ہوتی جسے یہ کہا جائے کہ پگڑی اس سہولت کا صلہ ہے۔ یہاں بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب زمین یا عمارت کی خدمات کا صلہ کرایہ کی شکل میں وصول کیا جاتا ہے تو آخر اس اضافی رقم کا جواز کیا ہے ؟

غور کریں تو اس جواز کی تلاش صرف دو امکانات میں کی جا سکتی ہے۔ پہلا امکان تو یہ ہے کہ مروج کرایہ (PREVALENT RENT) زمین یا عمارت کے استعمال کے معاوضہ کی مکمل ادائیگی کرنے سے قاصر ہو۔ دوسرا امکان یہ ہو سکتا ہے کہ پگڑی کسی ایسی سہولت کا ذریعہ ہو جو بظاہر نظر نہیں آتی لیکن حقیقت میں کرایہ دار اور مالک جائیداد دونوں ہی اس سہولت کا احساس ذہن میں رکھتے ہوں۔

پہلے امکان کے معنی یہ ہوں گے کہ زمین اور عمارت کے استعمال کا حقیقی معاوضہ (REAL REWARD) کچھ اور ہو اور قانونی مروجہ کرایہ (LEGAL PREVALENT) کچھ اور ہو یعنی حقیقی کرایہ بہت زیادہ ہو اور قانونی مروجہ کرایہ بہت کم ہو۔ اگر صورت حال حقیقت میں یہی ہے تو پگڑی کا جواز فراہم ہو جاتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ زمین یا عمارت

کے حقیقی کرایہ اور مروج کرایہ کی شرحوں میں جو فرق ہے پگڑی کی رقم اس کو پورا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

ہمیں حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی اصطلاحات کی وضاحت بھی کرنا چاہیے۔ حقیقی کرائے سے ہماری مراد وہ کرایہ ہے جو زمین یا عمارت کو معاشی شئے تصور کرتے ہوئے خالص معاشی عوامل سے متعین کیا جائے یعنی طلب و رسد کے اثرات سے جو کرایہ متعین ہو اسے ہم حقیقی کرایہ کہیں گے۔ اس کے برعکس مروجہ کرایہ وہ کرایہ ہے جو اس علاقے میں جس میں کہ زمین یا عمارت واقع ہے پہلے سے مروج چلا آتا ہے یا قانونی طور سے متعین ہے۔

ایک عام مشاہدہ سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ معاشی و سماجی عوامل شرح کرایہ کو ہمیشہ اونچا اٹھانے کا رجحان رکھتے ہیں جب کہ قانونی عوامل شرح کرایہ کو دبائے رکھنے کا باعث بنتے ہیں۔

حقیقی شرح کرایہ اور سماجی و معاشی عوامل

یہ حقیقت کہ معاشی و سماجی عوامل حقیقی شرح کرایہ کو اونچا اٹھانے کا رجحان رکھتے ہیں۔ مندرجہ ذیل مشاہدات پر مبنی ہے۔

۱۔۔۔۔ صنعتی و سماجی ترقی :۔ عاملین پیدائش (FACTORS OF PRODUCTION) میں بنیادی اہمیت کی حامل دراصل زمین ہی ہے خواہ وہ کھیت کے طور استعمال ہو یا فیکٹریوں، گوداموں، دفاتر کے طور استعمال ہو لہٰذا معاشی ترقی کے ساتھ ساتھ زمین، رہائشی مکانات و تجارتی اغراض کی عمارتوں کی طلب میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ صنعتی ترقی کے اثرات سے سماجی ترقی کا رجحان پیدا ہوتا ہے جو زمین و عمارتوں کی طلب میں مزید اضافہ کا سبب بنتا ہے اس کے علاوہ آبادی کی افزونی بھی زمین و عمارتوں کے طلبگاروں کی تعداد میں اضافہ کرتی ہے۔ معاشی و سماجی ترقی اپنے ساتھ دیہی آبادی کی شہروں کی طرف مراجعت نیز علاقوں کی شہرکاری جیسے مظاہر ساتھ لاتی ہے ان سب عوامل کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے کہ زمین و عمارتوں کی طلب میں لگاتار اضافی انتقال UPWARD SHIFT IN DEMAND واقع ہوتا ہے۔ زمین کی رسد تو قدرتی طور سے محدود ہے اور اگر عمارتوں کی تعمیر اضافہ طلب کا ساتھ نہ دے تو اضافی انتقال طلب کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ زمین و عمارتوں کی قیمتوں میں اضافہ ہوگا اور جب قیمتوں میں اضافہ ہوگا تو کرایہ میں بھی اضافہ ہونا قدرتی بات ہے۔

۲۔۔۔۔ افراط زر :۔ افراط زر جدید معیشتوں کا مسلسل مسئلہ ہے افراط زر کی بدولت تمام ہی اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں لگاتار اضافہ کا رجحان پایا جاتا ہے۔ جب افراط زر کی بیماری مستقل رہے تو کچھ اشیاء و خدمات کی قیمتوں میں کم شرح سے اضافہ ہوتا ہے جب کہ کچھ دوسری اشیاء و خدمات کی قیمتیں زیادہ اونچی شرح سے اضافہ پذیر ہوتی ہیں۔ ان کی قیمت

لاگت وفروخت نسبتاً زیادہ تیزی سے اونچی ہوتی جاتی ہے۔ اسی طرح کی اشیاء میں زمین وعمارتیں بھی شامل ہیں۔ لہٰذا
جب زمین وعمارتوں کی قیمتیں دوسری اشیاء کی بہ نسبت بہت اونچی ہو جائیں تو ان کا کرایہ بھی اونچا ہونا غیر فطری بات نہیں ہے
۳ــــ محل وقوع :۔ وہ قطعات اراضی اور عمارتیں جو شہر کے اہم ترین تجارتی یا رہائشی علاقوں میں واقع ہوتی
ہیں ان کی قیمتیں دیگر عام علاقوں کی زمینوں وعمارتوں کی بہ نسبت زیادہ تیزی سے بڑھتی ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ وہ زیر وضع
جاتی سہولیات (INFRA STRUCTURAL & COMMERCIAL FACILITIES) ہیں جو ان علاقوں میں
بآسانی حاصل ہوتی ہیں جب کہ پسماندہ علاقوں میں وہ مفقود ہوتی ہیں۔ دراصل ان سہولیات ہی کی خاطر لوگ زیادہ کرایہ
کے باوجود بھی ترقی یافتہ علاقوں کی زمینوں وعمارتوں کو ترجیح دیتے ہیں۔ لہٰذا زمینوں وعمارتوں کا ایک اہم ترین علاقہ
میں واقع ہونا بھی ان کی قیمت میں اضافہ کا سبب ہوتا ہے۔ جب محل وقوع کے اعتبار سے کسی زمین وعمارت
کی حقیقی قدر بہت اونچی ہو تو اس کا کرایہ بہت زیادہ ہونا ناگزیر ہے۔

ان عوامل کے ہوتے ہوئے حقیقی کرایہ کی شرح بہت تیز رفتاری سے اونچی ہوتی جاتی ہے۔

مروجہ کرایہ اور قانونی عوامل

یہ حقیقت کہ قانونی عوامل شرح کرایہ کو دبائے رکھنے کا باعث بنتے ہیں، مندرجہ ذیل مشاہدات پر مبنی ہے :
۱ــــ قانون کرایہ داری :۔ کرایہ داری کے قوانین اور کرایہ داری کے معاملات میں انصاف کا عمل درآمد
طریقہ کار بہت زیادہ ناقص ہے۔ شرح کرایہ کے سرکاری تخمینے مہنگائی کے اثرات کو پیش نظر رکھ کر نہیں بنائے جاتے۔
قوانین کرایہ کے تحت کسی زمین وعمارت کا کرایہ بڑھانے کی اجازت کچھ عرصے پہلے تک نہیں تھی۔ مگر اب ہر تین سال
کی مدت کے بعد کرایہ میں دس فیصد اضافہ قابل اجازت ہے۔ اس کے علاوہ اضافی تعمیر کی صورت میں بھی کرایہ میں معمولی
اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اضافہ دراصل مہنگائی کے اثرات کو بھی زائل نہیں کرپاتا۔ مثلاً اگر افراط زر کی سالانہ شرح
پانچ فیصد بھی ہو تو تین سال کے بعد کرایہ کی حقیقی قدر ۱۵ فیصد گھٹ جائے گی جب کہ قوانین کرایہ کے مطابق اس میں
اضافہ محض دس فیصد ہی ہوگا۔ اگر افراط زر کی شرح ۵ فیصد سے بھی اونچی ہو تو یہ فرق مزید بڑھ جائے گا۔ نتیجتاً مروجہ
کرایہ کی شرح بڑھتی نہیں بلکہ اس کی حقیقی قدر (REAL VALUE) لگاتار گھٹتی جاتی ہے یعنی حقیقی قدر کے معنوں
میں مروجہ کرایہ بڑھتا ہی نہیں بلکہ گھٹتا جاتا ہے۔
۲ــــ ہاؤس ٹیکس :۔ مروجہ کرایہ کو حقیقی کرایہ کی سطح تک بلند ہونے سے روکنے میں ہاؤس ٹیکس کو بھی کافی دخل

تک وصول ہے۔ دہلی میں کرایہ کا ۳۷ر۵ فیصد تک ہاؤس ٹیکس کے طور ادا کرنا ہوتا ہے۔ اگر مالک جائیداد حقیقی کرایہ اندراج
میں لائے تو اس کو بہت نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ کرایہ کا ایک بڑا حصہ سرکاری مالیات میں جمع ہوگا اور اس کے اپنے
پاس نہ آئے گا۔ اب اگر کرایہ دار نادہندگی کا شعار اختیار کرے تب تو مالک جائیداد کسی آمدنی کو حاصل کرنے کے
بجائے خسارہ میں چلا جائے گا۔ اس کو کرایہ کا ۳۷ر۵ فیصد حصہ سرکاری مالیات میں جمع کرنا ہی ہوگا خواہ اسے کرایہ وصول
ہو رہا ہو یا نہ ہو۔ الگ الگ جگہ یہی صورت حال پورے ملک میں ہے لہٰذا مروج کرایہ کم سے کم سطح تک رہتا ہے۔

۳ــــ انکم ٹیکس :۔ ہاؤس ٹیکس کے علاوہ، انکم ٹیکس بھی مروج کرایہ کی شرح کو دبائے رکھنے کا سبب ہے۔ ہاؤس
ٹیکس کی ادائیگی کے بعد باقی بچنے والے کرایہ پر آمدنی ٹیکس لاگو ہوتا ہے جو الگ الگ ۳۰ر۵۰ فیصد ہوتا ہے۔ مروج
کرایہ اگر حقیقی کرایہ کے مساوی درج کیا جائے تو کرایہ جاتی آمدنی کا بڑا حصہ ہاؤس ٹیکس کے بعد انکم ٹیکس کی شکل میں نکل
جائے گا۔ لہٰذا جائیدادوں کے مالک اس بات کو انتہائی نقصان دہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کا زیادہ اندراج کیا جائے۔
انکم ٹیکس کی صورت میں بھی یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کرایہ جاتی آمدنی اگر حسابات میں کسی بھی سطح پر درج ہوگئی تو محکمہ
انکم ٹیکس اس میں کسی کٹوتی یا نادہندگی کو منظور نہیں کر سکتا خواہ کرایہ دار کرایہ دے یا نہ دے، جائیداد کے مالک کو کرایہ پر
واجب الادا ٹیکس ہر حال میں جمع کرنا ہوگا۔

۴ــــ دولت ٹیکس :۔ انکم ٹیکس و ہاؤس ٹیکس کے ساتھ ہی جائیداد جو کسی آمدنی کا ذریعہ ہے، دولت ٹیکس کی زد
میں بھی آتی ہے۔ دولت ٹیکس کرایہ جاتی آمدنی کی مقدار پر نہیں بلکہ جائیداد کی اصل قیمت کے مطابق لگتا ہے۔ اور محکمہ
انکم ٹیکس جائیداد کی قیمت اس سے حاصل ہونے والی کرایہ جاتی آمدنی سے متعین کرتا ہے۔ جو کرایہ جاتی آمدنی کے
دس گنا سے بھی زیادہ لگائی جاتی ہے۔ اب اگر مروج کرایہ حقیقی کرایہ کے مساوی اندراج کیا جائے تو دولت ٹیکس کی
جو رقم متعین ہوگی وہ اس قدر ہوگی کہ ہاؤس ٹیکس اور انکم ٹیکس کی ادائیگی کے بعد بچی بھی آمد سے پوری نہ ہو سکے گی بلکہ
جائیداد کا مالک کچھ اور رقم اپنی جیب سے ادا کرنے پر مجبور ہوگا۔

یہ حقیقت ہے کہ مندرجہ بالا تمام قوانین کی پاسداری کرتے ہوئے زمینوں و عمارتوں کو حقیقی کرایہ کی شرح پر اٹھانا،
کلی طور سے ایک نقصان دہ تجارت ہے۔

یہ امکان کہ حقیقی شرح کرایہ اور مروجہ شرح کرایہ کے درمیان ایک خلیج پائی جاتی ہے، اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔
ہم پورے وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ پگڑی ہی حقیقی شرح کرایہ اور مروجہ شرح کرایہ کی خلیج کو پُر کرنے کا ذریعہ ہے۔ اب
رہا یہ سوال کہ اس خلیج کو پُر کرنے کا حق جائیداد کے مالک کو ہے یا نہیں تو جائیداد کے مالک کا اپنی جائیداد سے منفعت

حاصل کرنے کا حق چھینا نہیں جا سکتا۔ اگر قوانین بلاواسطہ طور سے جائیدادوں کے مالکین کو اپنی جائیدادوں سے مالی استفادہ کرنے سے روکیں گے تو اس سے بہت سارے فتنے پیدا ہوں گے۔ پگڑی جو غیر اندراج شدہ آمدنی کی شکل کی وجہ سے سیاہ آمدنی (BLACK INCOME) کے زمرہ میں آتی ہے وہ ایسا ہی ایک فتنہ ہے۔ لیکن اس کی پیدائش کا ذمہ دار نہ تو جائیداد کا مالک ہے اور نہ ہی کرایہ دار، یہ تو غیر منصفانہ، استحصالی اور جابرانہ نظم معیشت و معاشیات کی ناجائز اولاد ہے جسے معاشرہ مجبوراً پال پوس رہا ہے۔ حال کے سماجی، اقتصادی اور قانونی ڈھانچے کی موجودگی میں پگڑی ایک سماجی و منطقی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے تانے بانے جائیداد کے مالک اور کرایہ دار تک محدود نہیں ہیں بلکہ حکومت کے مالیاتی، عدالتی اور معاشی نظاموں تک میں پیوست ہیں۔

اگر پگڑی کا مسئلہ ختم کرنا ہے، تو سماجی و معاشی عوامل جو حقیقی شرح کرایہ کو بہت زیادہ بلند کرنے کا سبب ہیں کنٹرول کئے جانے چاہئیں۔ اس کے لئے افراطِ زر کو محدود کرنا ہوگا، عمارتوں کی رسد بڑھانا ہوگی اور اقتصادی ترقی کو علاقوں اور شہروں میں حد سے زیادہ مرتکز ہونے سے روکنا ہوگا۔ اسی طرح وہ عوامل جو مروجہ شرح کرایہ کو دبائے رکھتے ہیں، ان کو بھی درست کرنا ہوگا۔ کرایہ داری کے قوانین، ہاؤس ٹیکس، انکم ٹیکس اور دولت ٹیکس کے نظام کی جابریت ختم کرنا ہوگی، انھیں منصفانہ اور متوازن بنانا ہوگا۔

اب ہم پگڑی کے جواز کی تلاش میں دوسرے امکان کی طرف آتے ہیں جس کو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی یہ امکان کہ پگڑی کسی ایسی "سہولت" کا ذریعہ ہو جو بظاہر نظر نہیں آتی لیکن حقیقت میں جائیداد کا مالک اور کرایہ دار دونوں ہی اس "سہولت" کا احساس ذہن میں رکھتے ہوں۔

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، کرایہ داری کے قوانین اور عدالتی نظام، انتہائی ناقص نوعیت کے ہیں۔ ان کے غیر متوازن ہونے کی بدولت، ایک کرایہ دار عملی طور سے جائیداد کا مالک سا ہو جاتا ہے۔ کرایہ داری کی عدم پابندی کی وجہ سے یا جائیداد کو ذاتی استعمال میں لانے کی حاجت کی صورت میں اگر جائیداد کا مالک قانونی چارہ جوئی کرے تو یہ ایک انتہائی مشکل اور لمبے عرصہ تک چلنے والی کاروائی ہوتی ہے جس کا فائدہ کرایہ دار کو پہونچتا ہے۔ جائیداد کا مالک سراسر نقصان میں رہتا ہے۔ کرایہ داروں کے بیجا عادات و نقصان دہ ممکنہ اقدامات سے اپنے کو محفوظ رکھنے کے لئے بطور بھی پگڑی ایک ضرورت بن جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں پگڑی جائیداد کے مالک کو حفاظت کی سہولت مہیا کرتی ہے۔

دوسری طرف کرایہ دار کو یہ سہولت رہتی ہے کہ وہ جب زمین یا عمارت واپس کرے تو اس کو پگڑی کی رقم واپس مل جاتی ہے۔ خواہ جائیداد کا مالک اسے پگڑی کی پیشکش کرتا ہے یا وہ چاہے تو کسی دوسرے کرایہ دار سے معاملہ

کرنے پگڑی کی ان دو شکلوں کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ یہاں اس پہلو کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ وقت کے ساتھ پگڑی کی رقم میں اضافہ واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ عام مشاہدہ کی بات ہے کہ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ اس کے مالک کو دیتے وقت یا کسی دیگر کرایہ دار کو مالک کی مرضی کے خلاف دیتے وقت جو رقم پگڑی میں حاصل کرتا ہے، وہ اس کے اپنے ذریعہ دی گئی پگڑی کی رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کرایہ دار کو یہ اضافی پگڑی حاصل کرنے کا حق ہے؟ کرایہ دار کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ اس کا حق دار معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر وہ اتنی ہی زمین یا عمارت کہیں اور کرایہ پر لینا چاہے تو کچھ عرصہ قبل والی پگڑی کی شرح پر نہیں ملے گی۔ لہٰذا اسے اپنے پاس سے اضافی پگڑی کا انتظام کرنا ہوگا۔ جائیداد کے مالک کے نقطۂ نظر سے بھی یہ سودا نقصان کا نہیں معلوم ہوتا۔ جائیداد کی کرایہ داری تبدیل ہوتے وقت جسے رسید بدلوانا بھی کہا جاتا ہے، جائیداد کے مالک کو کچھ نہ کچھ حاصل ہی ہوتا ہے۔ عام طور پر اضافی پگڑی کی کل کی ۲۰ سے ۵۰ فیصد تک رقم جائیداد کے مالک کو حاصل ہوتی ہے۔ بقایا رقم جانے والا کرایہ دار حاصل کرتا ہے۔ اس اضافی پگڑی کا سارا بوجھ آنے والے کرایہ دار پر پڑتا ہے لیکن وہ بھی پر امید ہوتا ہے کہ جب وہ جائے گا تو اسے اتنی پگڑی اور مزید اضافی پگڑی مل جائے گی۔ اس طرح بظاہر اس میں ملوث کسی فریق کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔

لیکن پگڑی کے وہ اثرات جو معاشرہ اور معیشت پر پڑتے ہیں وہ بہت نقصان دہ ہیں اور اجتماعی مفاد کے خلاف ہیں۔ ہمیں اس حقیقت کو مدنظر رکھنا ہوگا کہ رہائش انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ عمارتوں کی پگڑی اتنی بڑھ چکی ہے کہ محنت کش اور متوسط طبقے کے افراد کے لئے اپنے روزگار کی جگہوں پر مناسب رہائش کا حصول یا تجارتی سرگرمیوں میں شمولیت بہت بڑے مسائل کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ پگڑی کی بدولت ہی بڑے بڑے شہروں میں سلم علاقے، کچی جھونپڑیاں وغیرہ وجود میں آتے ہیں، دوسری طرف وہ لوگ جو وسائل کے لحاظ سے کمزور ہیں معاشی دوڑ میں شامل ہونے سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پگڑی، ارتکاز دولت کا ذریعہ بھی بن رہی ہے۔ وہ لوگ جن کے پاس سیاہ دولت کے انبار ہیں، زمینوں و عمارتوں کی تجارت کر کے اس میں زبردست اضافہ کر رہے ہیں۔ سیاہ دولت کا بہاؤ زمینوں و عمارتوں جیسی اشیاء کی طرف بہت زیادہ ہے۔ اس کے نتیجہ میں فطری طلب و رسد متاثر ہو رہے ہیں۔ زمینوں و عمارتوں کی قیمت کے بجائے غیر فطری انتہائی اونچی قیمتیں متعین ہو رہی ہیں۔ عام انسانوں کی رہائش جیسی اہم اور بنیادی ضرورت پر اس غیر فطری اونچی قیمت کے نہایت منفی اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ لہٰذا مفاد عامہ کے نقطۂ نظر سے پگڑی کے رواج کی توثیق نہیں کی جا سکتی۔

دہلی میں رائج پگڑی کی شکلیں

۱ــــ مالک جائیداد، کرایہ دار سے یکمشت ایک رقم حاصل کرتا ہے جسے اندراج میں نہیں لایا جاتا، نہ حسابات میں دکھایا جاتا ہے۔ یہ رقم قابلِ واپسی (REFUNDABLE) نہیں ہوتی۔

۲ــــ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ، جائیداد کے مالک کو واپس کرتے وقت ایک رقم حاصل کرتا ہے جو دی گئی پگڑی سے زیادہ ہوتی ہے۔

۳ــــ کرایہ دار، جائیداد کا قبضہ بغیر مالک کی مرضی کے کسی دیگر کرایہ دار کو دے دیتا ہے اور بدلہ میں ایک رقم حاصل کر لیتا ہے۔

۴ــــ کرایہ دار، مالک کی مرضی حاصل کر کے، جائیداد کا قبضہ کسی دیگر کرایہ دار کو دے دیتا ہے اور کرایہ داری منتقل ہو جاتی ہے۔ نئے کرایہ دار سے حاصل ہوتی اضافی پگڑی کی رقم، جائیداد کے مالک اور جانے والے کرایہ دار کے درمیان تقسیم ہو جاتی ہے۔

کلکتہ میں رائج پگڑی کی شکلیں

کلکتہ میں مندرجہ بالا طریقوں کے علاوہ سیکیورٹی کی شکل میں بھی پگڑی رائج ہے۔ ایک رقم جو واپسی کے قابل ہوتی ہے، جائیداد کا مالک کرایہ دار سے حاصل کرتا ہے اور کرایہ دار سے قبضہ واپس لیتے وقت، اس کی یہ رقم واپس کر دیتا ہے۔ اس میں بھی پگڑی کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کرایہ داری کی مدت کے دوران، اس رقم سے جائیداد کا مالک مالی استفادہ کرتا رہتا ہے جب کہ افراطِ زر کی بدولت واپسی کے وقت کرایہ دار کو اپنے ذریعہ ادا کی گئی سیکیورٹی کی رقم کی حقیقی قدر گھٹی ہوئی ملتی ہے۔ اس طرح مالی افادہ، کرایہ دار سے جائیداد کے مالک کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ کرایہ دار اس گھٹی ہوئی حقیقی قدر کے عوض اتنی ہی زمین یا عمارت کو کرایہ پر حاصل نہیں کر پاتا۔

کرایہ داری میں پگڑی یا سلامی اور اسلام

مشتاق احمد (ایڈووکیٹ سپریم کورٹ)

اسلام اس آمدنی یا کمائی کو سخت ناپسند کرتا ہے جو گھر بیٹھے بغیر محنت اور پسینہ کے حاصل ہو جائے۔ اسلامی رو سے وہ رقم بھی ناجائز اور حرام ہے جو دوسروں کے استحصال سے حاصل کی گئی ہو۔ سود اس لئے حرام ہے کہ سود لینے والے کو بغیر کسی محنت کے آمدنی آتی رہتی ہے اور وہ کسی دوسرے کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتا ہے اور سود دینے والا استحصال کی ایک ایسی گہرائی میں گر جاتا ہے جہاں سے اس کا نکلنا محال ہو جاتا ہے۔ کسی کی مجبوری کا ناجائز فائدہ اٹھا کر دولت اکٹھا کرنا حرام ہے۔

ہمیں اس مضمون میں یہ دیکھنا ہے کہ مکان یا دکان کو کرایہ داری پر دیتے وقت مالک مکان جو رقم پگڑی یا سلامی کے طور پر کرایہ دار سے وصول کرتا ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ یہ پگڑی کی رقم کرایہ کی رقم کے علاوہ ہوتی ہے جس کا کوئی حساب نہیں ہوتا۔

پگڑی یا پریمیم (PREMIUM) کی رقم کی کئی قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک تو وہ قسم ہے جس کا اوپر تذکرہ ہوا ہے یعنی کرایہ پر دیتے وقت مکان مالک پگڑی یا سلامی کے طور پر وصول کرتا ہے جسے وہ کسی بھی حالت میں واپس کرنے کا مجاز نہیں اور جس کی کوئی لکھا پڑھی نہیں ہوتی۔ یہاں کرایہ دار کی مجبوری اور ضرورت کا بھرپور فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور چونکہ وہ مجبور اور ضرورت مند ہے اس لئے بادل ناخواستہ مکان مالک کے فرمان کو کسی بھی حالت میں پورا کرتا ہے۔

دوسری شکل وہ ہے جسے ضمانت (SECURITY) یا ڈپوزٹ (DEPOSIT) کہتے ہیں۔ یہ عام طور سے بمبئی میں رائج ہے۔ اس کے تحت مکان مالک اور کرایہ دار میں معاہدہ ہوتا ہے اور طے شدہ کرایہ کے

اور (COMMERCIALISATION) نے اس سسٹم کو بہت بڑھاوا دیا ہے اس کے خلاف قانون ہونے کے باوجود بھی پگڑی کی رقم لی اور دی جاتی ہے آئیے اب دیکھیں کہ قانونی طور پر ہندوستان میں اس کو کوئی حیثیت حاصل ہے یا نہیں۔ کرایہ داری کے سلسلے میں ہندوستان میں یکساں قانون نہیں ہے۔ ہر صوبہ کا اس سلسلے میں الگ الگ قانون ہے۔ تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ تمام صوبوں کے قوانین کرایہ داری کی بنیاد قریب قریب ایک ہے۔ مختصر یہ کہ کلی طور پر ایک اور جزوی باتوں میں مختلف آئیے اس سلسلے میں کچھ صوبوں کے قانون کرایہ داری کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ پگڑی یا سلامی کی رقم کو کیسے غیر قانونی قرار دیا گیا ہے۔

THE DELHI RENT CONTROL ACT, 1958

دفعہ ۱۹ (۴) :- کوئی بھی مکان مالک کسی بھی طرح کا پریمیم پگڑی یا اور کوئی رقم کسی بھی نام سے نقد یا دوسری شکل میں حاصل کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، صرف اس بات کے لئے کہ اپنے کرایہ دار کو دوسرا کرایہ دار (SUBTENANT) رکھنے کے لئے رضامندی دے۔

دفعہ ۵ (۲) (الف) :- کوئی بھی آدمی کرایہ پر دینے، مدت ختم ہوجانے کے بعد پھر سے مدت بڑھانے اور کرایہ داری کو جاری رکھنے کے لئے کسی بھی طرح کا پریمیم یا پگڑی اور کوئی رقم کسی بھی نام پر نقد یا دوسری شکل میں لینے یا وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کرایہ کے علاوہ۔

دفعہ ۴۸ (۱) (ب) :- چھ مہینے کی قید یا جرمانہ کی رقم غیر قانونی طریقے سے لی گئی رقم (پگڑی) کی رو سے پانچ ہزار روپے تک زائد ہوسکتی ہے۔

THE BIHAR BUILDING (LEASE, RENT & EVICTION) CONTROL ACT, 1982

دفعہ (۳) :- پریمیم، سلامی اور پیشگی (ایک ماہ کے کرایہ سے زیادہ) مکان مالک کرایہ داری پر دینے کے لئے یا کرایہ داری کو پھر سے زندہ کرنے یا جاری رکھنے کے لئے کرایہ دار سے نہیں مانگ سکتا۔

دفعہ ۲۸ :- سزا۔ اگر کوئی قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پریمیم، سلامی یا پیشگی وغیرہ لیتا ہے تو اس کی دو سال تک کی سزا ہوسکتی ہے۔

علاوہ مکان مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان کی قیمت، اہمیت اور افادیت کے مطابق ایک رقم (DEPOSIT) کے طور پر یا SECURITY کے طور پر لیتا ہے۔ یہ سیکوریٹی اس بات کی ہوتی ہے کہ کرایہ دار مکان خالی کردے گا اور جب خالی کردے گا تو ضمانت کی یہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ ایک طرح سے یہ سسٹم CHECK & BALANCE کا کام کرتا ہے۔ مکان مالک کو یقین رہتا ہے کہ مکان مجھے واپس مل جائے اور نہ ملنے کی صورت میں ضمانت کی رقم اس کے پاس ہے۔ کرایہ دار بھی اطمینان سے رہتا ہے کیونکہ وہ ضمانت کی اچھی خاصی رقم مکان مالک کو ادا کرچکا ہے۔ مکان مالک کرایہ دار کے رقم کو تصرف میں لاتا ہے اور کرایہ دار مکان مالک کے مکان یا دکان کو اس قسم میں کرایہ کی رقم عام طور سے بہت کم ہوتی ہے۔ اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ مکان مالک اور کرایہ دار میں جو عام طور سے دو تین سال کے بعد جھگڑے پیدا ہو جاتے ہیں اور اختلافات بڑھتے بڑھتے فوجداری مقدمات اور قتل کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں وہ بہت حد تک ختم ہو جاتے ہیں۔

ڈپازٹ یا ضمانت کی رقم کی لکھا پڑھی ہوتی ہے۔ باضابطہ معاہدہ میں اس کا ذکر ہوتا ہے۔

لیکن پگڑی یا سلامی کی اصل شکل وہ ہے جس کا کرایہ نامہ یا معاہدہ نامہ میں کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ یہ دراصل جاگیردارانہ نظام کی دین ہے۔ جب غریب اور ضرورت مند آدمی جاگیردار یا زمیندار کے پاس اس کا مکان یا دکان کرایہ پر لینے جاتا تھا تو سب سے پہلے اس کو مکان مالک کے جاگیردارانہ حیثیت کو صرف ہاتھ کی سلامی سے ہی نہیں بلکہ رقم کی سلامی سے بھی قبول کرنا پڑتا تھا۔ یا پگڑی کی رقم دے کر ساہوکار کی پگڑی کا احترام کرنا تھا۔

چوں کہ یہ رقم ساہوکار کی پگڑی کے احترام میں اور جاگیردار یا زمیندار کی سلامی کے طور پر دی جاتی تھی اس لئے اس کا کوئی حساب ہی نہیں ہوتا تھا۔ واپس لینے یا دینے کا سوال ہی نہیں اٹھتا، چاہے کرایہ دار مکان میں رہے یا تھوڑے دنوں کے بعد ہی چلا جائے۔

پگڑی یا سلامی کی یہ شکل نہایت استحصالی اور غیر اسلامی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس رقم کا کوئی حساب کتاب نہیں اور جو رقم کسی کی مجبوری کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس سے حاصل کی جائے اسے اسلام جیسا منصف مذہب کبھی قبول نہیں کرسکتا۔ اسلام جس طرح کا مثالی معاشی نظام قائم کرنا چاہتا ہے، یہ قسم اس کے خلاف ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ پگڑی یا سلامی کی یہ روایت کس حد تک ہندوستان میں رائج ہے۔

A.P. BUILDINGS (LEASE, RENT & EVICTION) CONTROL ACT, 1960

دفعہ ۷ :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی چیز کرایہ دار سے نہیں مانگ سکتا۔
سزا :- دو ہزار روپے تک کا جرمانہ۔

THE HARYANA URBAN (CONTROL OF RENT & EVICTION) ACT, 1973

دفعہ ۸ (الف) :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ اور کوئی رقم کسی بھی شکل میں لینے کا مجاز نہیں ہوگا۔
(ب) اگر مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی اور رقم جیسے پگڑی، پریمیم کے لئے معاہدہ ہو گیا ہے تو ایسا معاہدہ باطل اور کالعدم قرار پائے گا۔
دفعہ ۲۲ سزا :- دو سال قید کی سزا یا جرمانہ یا دونوں۔

THE J & K HOUSES & SHOPS RENT CONTROL ACT, 1966

دفعہ :- پریمیم پگڑی یا نا مناسب کرایہ کے علاوہ مکان مالک کرایہ دار سے نہیں لے سکتا
دفعہ ۲۲ سزائیں :- اگر پہلی بار یہ فعل سرزد ہوتا ہے تو جتنی پگڑی کی رقم لی ہے اس کا پانچ گنا جرمانہ اور اگر دوسری بار اسی مکان یا دوسرے دکان یا مکان کے سلسلے میں یہ فعل سرزد ہوتی ہے تو پریمیم کا دس گنا جرمانہ دینا پڑے گا۔

THE BOMBAY RENTS HOTEL & LODGING HOUSE RATES CONTROL ACT, 1947

دفعہ ۱۸ :- پریمیم و ڈیپازٹ
سزا :- چھ ماہ یا جرمانہ کی رقم پریمیم سے کم نہ ہوگی۔ اگر مکان مالک سے یہ فعل اس وقت سرزد ہوتی ہے جب ([illegible]) اس کی کمی تو مکان قرق ہو جائے گا۔

THE ORISSA HOUSE RENT CONTROL ACT, 1967

دفعہ ۴ :- مکان مالک سلامی یا کسی طرح کا پریمیم مناسب کرایہ کے علاوہ کا مجاز نہیں ہوگا

دفعہ ۱۷ :- چھ ماہ کی سزا یا دو ہزار روپے کا جرمانہ یا دونوں۔

THE TRIPURA BUILDINGS (LEASE & RENT CONTROL) ACT, 1975

دفعہ ۹ :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ پریمیم یا پگڑی لینے کا مجاز نہیں ہوگا۔

دفعہ ۱۴ سزا :- ایک ہزار روپے تک کا جرمانہ، جرمانہ ادا نہ کرنے کی صورت میں ایک ماہ قید کی سزا

W.B. PREMISES TENANCY ACT, 1956

دفعہ ۵ :- کوئی بھی مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ کرایہ دار سے پریمیم، پگڑی یا سلامی نہیں مانگ سکتا۔

THE TAMIL NADU BUILDINGS (LEASE & RENT CONTROL) ACT, 1960

دفعہ ۷ :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ اور کوئی رقم کسی بھی نام پر طلب کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔

دفعہ ۳۴ :- دو ہزار روپے تک جرمانہ۔

THE U.P. URBAN BUILDINGS (REGULATION OF LETTING RENT & EVICTION) ACT, 1972

دفعہ ۴ :- مکان مالک مناسب کرایہ کے علاوہ پریمیم طلب کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔

دفعہ ۲۱ :- سزا - جو جرمانہ کی رقم ہوگی اس میں سے پریمیم جس سے لیا تھا معاوضہ میں ادا کردیا جائیگا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ہر صوبے کے قانون کرایہ داری سے پگڑی کی رقم یا سلامی کی رقم کو غیر قانونی قرار دیا ہے اور اس جرم کے ارتکاب کرنے والے کو سزا کی مقرر کی گئی ہے کسی صوبہ میں زیادہ اور کسی میں کم۔

پگڑی کا مسئلہ ـــــ ایک تعارف

از ـــــ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی ، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

مکان اور دکان۔ کرایہ پر دینا اور لینا عقد اجارہ ہے، جس میں ایک متعین مدت کے لئے، مقررہ اجرت کے عوض، مالک، مکان و دکان سے انتفاع کا حق کرایہ دار کو عطا کر دیتا ہے۔ اس طرح کرایہ دار مکان و دکان سے انتفاع کا مالک ہو جاتا ہے۔ یعنی اصل شئی (رقبہ) کی ملکیت مالک کے حق میں باقی رہتے ہوئے منافع کی ملکیت کرایہ دار کو حاصل ہو جاتی ہے۔

اجرت روزانہ (میاومۃً) ماہانہ (مشاہرۃً) اور سالانہ (مسانہۃً) یعنی مقررہ اقساط میں بھی ہو سکتی ہے۔ اور اجرت یکمشت بھی مقرر کی جا سکتی ہے۔ ہوٹلوں میں ۱۰۰ روپے روزانہ اجرت ہوتی ہے۔ مکانات اور دکانوں کا کرایہ عام طور پر ماہانہ مقرر ہوتا ہے۔ بعض اوقات کارخانے سالانہ دس ہزار، بیس ہزار کے عوض کرایہ پر دیے جاتے ہیں۔ اور کبھی کوئی اراضی، مکان یا کارخانہ دس سال، پانچ سال کے لئے ۲۵ ہزار، ۵۰ ہزار روپئے کے عوض (بلا لحاظ روز، مہینہ یا سال) کرایہ پر دیا جاتا ہے۔ جس کی ادائیگی کبھی یکمشت پیشگی ہو جاتی ہے اور کبھی قسطیں بھی باندھ دی جاتی ہیں۔

عقد اجارہ کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ معقود علیہ معلوم ہو، اور اجرت متعین ہو۔ یعنی اس عقد کے ذریعہ جو منافع کرایہ دار کو حاصل ہونے ہیں وہ متعین اور معروف ہوں، کسی مکان میں سکونت اور کسی دکان میں تجارت تو وہ منافع ہے جو کرایہ دار کو حاصل ہوتا ہے، اور روپے جو مالک مکان کو ملتے ہیں اجرت ہے۔ منافع کی نوعیت تو متعین ہے کہ سکونت یا تجارت معلوم و معروف منافع ہے۔ لیکن اگر مدت ذکر نہیں کی جائے تو منافع کی مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر یوں کہا جائے کہ یہ مکان سو روپے کرایہ پر دیا تو معلوم نہیں ہوگا کہ کتنے دن

کی رہائش کے لئے یہ سو روپے کی اجرت مقرر کی جا رہی ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ مدت واضح کر دی جائے اور بتا دیا جائے کہ سو روپے ایک ماہ کی رہائش کے لئے اجرت ہوگی۔ اس طرح مقدار نفع اور مقدار اجرت متعین ہو جاتی ہے۔ اور ہر ایک ماہ کی رہائش کے عوض ایک سو روپے اجرت کرایہ دار کے ذمہ واجب الادا ہوگی۔ لیکن کیا اس مدت کا اظہار بھی ضروری ہے جتنی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ "ایک سال کے لئے مکان سو روپے ماہوار کے عوض کرایہ پر دیا" جہاں تک سوال "منافع کی مقدار اور اس کے مقابلہ میں واجب ہونے والی اجرت کے تعین" کا ہے، اس کے لئے مدت اجارہ کا بیان ضروری نہیں۔ لیکن کتنی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دیا گیا ہے، اس کے مجہول ہونے کی صورت میں آپس میں تنازع کا خطرہ ہے کہ مالک مثلاً ایک سال گزرنے کے بعد مکان خالی کرنے کو کہتا ہے اور کرایہ دار اس کے بعد بھی مکان کو خالی کرنا نہیں چاہتا۔ اور ہر وہ جہالت جس کی وجہ سے دو معاملہ کرنے والوں کے درمیان نزاع کا اندیشہ ہو، شرعاً ممنوع ہے۔

لیکن مدت اجارہ کے تعین کے لئے کیا معاملہ کرتے وقت صراحت ضروری ہے یا عرف اور دیگر عوامل کے ذریعہ بھی مدت کی تعیین کافی ہوگی۔ مثلاً دیہاتوں میں جو بازار ہفتہ میں ایک یا دو متعین دنوں میں لگتے ہیں، جو میلے جو سال میں ہفتہ دو ہفتہ کے لئے لگتے ہیں یا شہروں میں مختلف نمائشیں دس یا پندرہ دنوں کے لئے لگتی ہیں اور ان مواقع پر تاجروں کو اپنی دکانوں کے لئے مثلاً زمین کا محدود حصہ یا بنی ہوئی دکانیں کرایہ پر دی جاتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں اگرچہ مدت کا تعین اصل معاملہ میں صراحتہً نہ ہو لیکن عرفاً جو مدت بازار، میلہ اور نمائش کی متعین ہو اس مدت کے لئے یہ کرایہ داری تصور کی جائے گی۔

مکانات اور دکانوں کے کرایہ پر دینے کی چند صورتیں معروف و مروج ہیں۔

پہلی صورت

تو یہ ہے کہ محدود اور متعین مدت کے لئے مکان یا دکان کرایہ پر دی جائے۔ پھر اس مدت کے مکمل ہونے کے بعد مکان یا دکان خالی کرالی جائے یا عقد اجارہ کی تجدید (RENEWAL) کر لی جائے۔ عام طور پر اس صورت میں پگڑی لینے دینے کا رواج نہیں ہے۔ البتہ کرایہ کا ایک حصہ پیشگی (ADVANCE) لے لیا جاتا ہے جو کرایہ میں ماہ بماہ منہا ہوتا رہتا ہے یا آخری مہینہ میں منہا ہو جاتا ہے۔ ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (SECURITY DEPOSIT) کے نام پر کچھ رقم لی جاتی ہے، جو مدت کرایہ کے پورا ہونے کے بعد مکان یا دکان خالی کرتے وقت کرایہ دار کو واپس کر دی جاتی ہے۔ اس کی حیثیت بظاہر رہن کی ہے، جس کا مقصد شاید اطمینان

حاصل کرتا ہوتا ہے کہ کرایہ دار ماہ بماہ کرایہ ادا کرتا ہے اور وقت معین پر مکان خالی کر دے۔ اور رہن اور دراہم و دینار (نقد و دینار) کا جائز ہے۔ البتہ اس مال مرہونہ سے استفادہ مرتہن کے لئے جائز نہیں کہ یہ مال رہن اس کے پاس امانت ہے۔ البتہ یہ صورت اس لئے قابل غور ہے کہ یہاں رہن کسی قرض کے عوض نہیں کہ اسے کل قرض جر نفعا فهو حرام کے ذیل میں داخل کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ عام اصول تو یہی ہے کہ امانات میں نقود واثمان متعین ہوتے ہیں کہ جو درہم و دینار امانت رکھا ہے وہی واپس کرنے ہوں گے۔ لیکن موجودہ صورت حال میں ایک نوٹ اور دوسرے نوٹ کی مالی قدر میں فرق نہیں ہوتا۔ تو کیا مرتہن پر وہی نوٹ واپس کرنا واجب ہوگا۔ جو اس نے راہن سے لیا ہے، یا کوئی بھی نوٹ جو رہن رکھے ہوئے نوٹ کے مساوی ہو اس کا ادا کرنا کافی ہوگا۔ پھر یہ کہ اگر مرتہن کے کسی عمل اور غفلت کے بغیر وہ روپے ضائع ہو جائیں تو کیا امانت کے عام اصول کے تحت مرتہن اس کا ضامن نہیں ہوگا یا اسے ضامن قرار دیا جائے گا۔ تو ایسی صورت میں جو ہزار روپئے اس نے بطور DEPOSIT لئے ہیں وہ اسے بہر حال مدت پورا ہونے پر کرایہ دار کو واپس کرنا ہے۔ ایسی صورت میں ضامن قرار دیئے جانے کی وجہ سے الغرم بالغنم کے اصول کی روشنی میں کیا مالک مکان کے لئے کرایہ دار سے لی ہوئی (DEPOSIT) کی رقم سے صرف لینا جائز نہیں ہوگا؟؟

اس ذیل میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات اس طرح سیکوریٹی یا ڈپوزٹ لے کر مکان یا دکان خود کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے۔ پس یہ صورت بھی اگر مدت کرایہ داری طے ہے اور اول کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اصل مالک سے طے شدہ مدت کے لئے ہی کرایہ پر دیتا ہے تو اسے جائز ہونا چاہئے کہ فقہاء نے ایک کرایہ دار کو حق دیا ہے کہ وہ دوسرے کو کرایہ پر لگا دے بشرطیکہ استعمال کی نوعیت مختلف اور مکان کو نقصان پہونچانے والی نہ ہو۔

اس موقع پر اس امکان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ متعینہ مدت کے لئے متعینہ کرایہ پر مکان یا دکان دینے کی صورت میں مالک مکان و دکان ماہانہ کرایہ کے علاوہ بھی کچھ رقم وصول کرے، جسے اصطلاح میں پگڑی کہا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں مکان یا دکان خالی کرتے وقت جب کہ مدت پوری ہو چکی ہو کرایہ دار کے لئے جائز ہوگا یا نہیں کہ وہ پگڑی کی رقم یا اس سے زائد کا مالک سے مطالبہ کرے۔ اسی طرح کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اسی معین مدت کے لئے پگڑی اور ماہانہ کرایہ دے دے، تو یہ جائز ہوگا یا نہیں۔

دوسری صورت مالک مکان و دکان نے کرایہ دار سے ماہانہ کرایہ طے کیا اور بغیر کسی مدت کی تعیین کے

مکان یا دکان کرایہ دار کے حوالہ کر دیا۔ قدیم معاملات زیادہ تر اسی نوعیت کے ہیں، اور چھوٹے شہروں اور قصبات میں جہاں ابھی پگڑی کا فتنہ نہیں پہونچا ہے۔ اسی طرح مکانات کرایہ پر دیئے جاتے ہیں، درمیان میں مالک و کرایہ دار باہمی گفتگو کے ذریعہ کرایہ میں اضافہ بھی کرتے رہتے ہیں۔ اگر کبھی ضرورت ہوئی تو مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی بھی کرا لیتا ہے۔ اس میں کچھ زیادہ نزاع بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن جیسے جیسے کرایہ داروں کی کثرت اور مکانات کی قلت ہوتی جا رہی ہے اور کرایہ کا بازار بھاؤ بڑھتا جا رہا ہے، ہر کچھ دن پر کرایہ کی تبدیلی کے ذریعہ کرایہ میں اضافہ کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور اس صورت میں مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان نزاع پیدا ہوتی ہے کہ مدت متعین نہیں اور مالک، مکان خالی کرانا چاہتے ہیں، کرایہ دار خالی نہیں کرنا چاہتے، کرایہ دار کی اپنی دشواریاں اور مالک مکان کی اپنی مشکلات۔

بہرحال مالک مکان اگر کرایہ پر مکان دیتے وقت مدت متعین نہیں کرتا تو اس کا دو مطلب ہو سکتا ہے، ایک تو یہ کہ حسب الطلب کرایہ دار کو مکان خالی کرنا ہوگا یا اس نے ہمیشہ کے لئے یہ مکان کرایہ پر دے دیا ہے۔ اگر عرف کی خاموش زبان کو الفاظ کا جامہ پہنایا جائے تو اس کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جس مالک نے کرایہ پر لگاتے وقت پگڑی لی، اس نے گویا اپنا حق مالکانہ برقرار رکھتے ہوئے حق سکونت فروخت کر دیا۔ اور یہ حق کرایہ دار کا ایسا حق ہے جو اس سے مالک مکان چھین نہیں سکتا۔ کرایہ دار کے وارثوں میں بھی یہ حق منتقل ہوگا اور کرایہ دار اس حق کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کرایہ دار سے پگڑی مالک مکان نے نہیں لی ہے تو اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ حسب الطلب یہ مکان کرایہ دار کو خالی کرنا ہوگا۔ پس جن شہروں میں پگڑی لینے دینے کا رواج ہے وہاں پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دینے کا مطلب ملک رقبہ کو باقی رکھتے ہوئے حق استماع کو ہمیشہ کے لئے فروخت کر دینا ہے۔ اس ذیل میں بعض ایسے واقعات بھی سامنے آتے ہیں کہ جب پگڑی کا رواج نہیں تھا اس وقت جو مکان بغیر پگڑی لئے بغیر تعیین مدت کرایہ پر دیا گیا اور اب طویل مدت گذرنے کے بعد حق سکنیٰ ایک قیمتی مالیت رکھتا ہے اس کرایہ دار کا یہ قبضہ کیسا تصور کیا جائے گا اور اس کے لئے اس قبضہ کی فروخت کا کیا حکم ہوگا۔

مزید یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ آج کرایہ دار مکان کی مرمت اور اس میں اضافہ کی مد میں، جو کچھ خرچ کرتا ہے اس کا کیا حکم ہوگا؟

پگڑی کا رواج

کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پگڑی کا یہ رواج قدیم ہے۔ اور شہری آبادی کے

اضافہ اور تہذیبی و معاشی ترقی کی وجہ سے دکان و مکان کی تعداد میں کمی کے نتیجہ میں یہ رجحان بہت پہلے شہروں میں پیدا ہو چکا تھا۔

علامہ زین العابدین ابراہیم ـــــ ابن نجیم مصری نے جن کی ولادت ۹۲۶ھ اور وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی، اپنی مشہور کتاب الاشباہ والنظائر میں عرف عام اور عرف خاص کی بحث کے ذیل میں یہ لکھا ہے کہ بہت سے مشائخ نے عرف خاص کو بھی حجت تسلیم کیا ہے۔ اور اس بنیاد پر میری رائے میں:

> "قاہرہ کے بازاروں میں رائج خلو الحوانیت (دکانوں کی پگڑی) کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہیے۔ اور خلو کرایہ دار کا ایک حق ہونا چاہیے۔ دکان کے مالک کو اسے نکالنے کا حق نہیں ہونا چاہیے۔ اور نہ دوسرے کو کرایہ پر لگانے کا، اگرچہ وہ دکان جائداد وقف ہو۔"

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری کے نصف اول میں قاہرہ میں پگڑی کا رواج جڑ پکڑ چکا تھا۔ احمد بن محمد الحموی شارح اشباہ متوفی ۱۰۹۸ھ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن بلال حنفی متوفی ۹۵۰ھ نے اس کے جواز پر مستقل رسالہ لکھا اور حموی کے استاذ نے ان کی تردید میں ایک رسالہ "مفیدۃ الحسنی لدفع ظن الخلو بالسکنی" تحریر فرمایا۔ مالکیہ میں ناصر الدین اللقانی مالکی، شہاب الدین احمد سنہوری کے یہاں اس مسئلہ پر بحث ملتی ہے۔ نور الدین علی الاجہوری المالکی المتوفی ۱۰۶۶ھ نے شرح مختصر خلیل باب العاریہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ جس سے گیارہویں صدی میں اس رواج کا تسلسل معلوم ہوتا ہے۔ علامہ ناصر الدین لقانی مالکی سے جو استفتاء کیا گیا ہے اس میں خلو حوانیت کا مختلف شہروں میں معروف ہونا معلوم ہوتا ہے۔ احمد بن محمد بن احمد الدردیر ۱۱۲۷ـ۱۲۰۱ھ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر آیا ہے[1]۔ ابراہیم ریاحی (۱۱۸۰ـ۱۲۶۶ھ) شیخ محمد بیرم متوفی ۱۲۱۴ھ، شیخ محمد سنوسی قاضی تیونس ۱۲۸۰ھ وغیرہ کئی علماء کے فتاویٰ اس مسئلہ پر موجود ہیں۔ سلطان غوری کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ انھوں نے غوریہ میں عجلون کی دکانوں کی تعمیر کے وقت کرایہ داروں سے کچھ رقم لے کر انھیں سکونت دی اور حق خلو حاصل ہونے کا تحریری وثیقہ دیا۔

پس کتب فقہ و فتاویٰ کے سرسری مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کم از کم دسویں صدی ہجری

---

[1] اقرب المسالک لمذہب الامام مالک۔

سے پگڑی کا رواج مختلف علاقوں میں پایا جاتا رہا۔ اور پچھلی تین چار صدیوں میں یہ رواج بڑھتے بڑھتے اکثر اسلامی ممالک کے بڑے شہروں میں اس طرح پھیل گیا ہے کہ اب تمام بڑے شہروں میں بغیر پگڑی کی رقم ادا کئے ہوئے کسی مکان یا دکان کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ان حالات میں علماء کے لئے یہ مسئلہ قابل توجہ ہے کہ:

۱۔۔۔ کرایہ پر مکان یا دکان دیتے وقت طے شدہ ماہانہ کرایہ کے علاوہ کوئی زائد رقم لینا مالک مکان کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

۲۔۔۔ اگر پگڑی لی گئی اور مدت اجارہ متعین ہے تو مدت پوری ہونے کے بعد یہ زائد رقم کرایہ دار کو واپس کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟

۳۔۔۔ اگر مدت اجارہ متعین نہیں اور پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا گیا ہے تو مالک مکان کے لئے اس مکان کو خالی کرانے کا حق ہے یا نہیں؟ اور اس تخلیہ کے عوض کرایہ دار مالک سے معاوضہ لے سکتا ہے یا نہیں؟

۴۔۔۔ کرایہ دار اپنا یہ حق دوسروں کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کرایہ کے مکانات اور دوکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

شمس پیرزادہ

پگڑی کا رواج بڑے بڑے شہروں میں عام ہو گیا ہے لیکن بمبئی میں تو یہ اپنی انتہا کو پہونچ گیا ہے یہاں ایک چھوٹے سے کمرہ کے حصول کے لئے بھی لاکھوں روپے پگڑی ادا کرنی پڑتی ہے۔ بغیر پگڑی کے سر چھپانے کے لئے بھی جگہ نہیں مل سکتی یہاں تک کہ جھونپڑی کو کرایہ پر حاصل کرنے کے لئے بھی اچھی خاصی رقم پہلے ادا کرنی پڑتی ہے۔ بمبئی کے مرکزی علاقوں میں پرانے مکانوں کے رہائشی کمروں کی پگڑی کا ریٹ کم و بیش دو ہزار روپیے فی مربع فٹ ہے۔ اور دوکانوں کا ریٹ تو اس سے کہیں زیادہ۔

پگڑی قانوناً جائز نہیں

بمبئی رینٹ ایکٹ ۱۹۴۷ء کی دفعہ ۱۸ اس بات کو جرم قرار دیتی ہے کہ مالک مکان (LAND LORD) اسٹینڈرڈ رینٹ یا مناسب کرایہ کے علاوہ کوئی رقم کرایہ داری (TENANCY) کو جاری رکھنے یا نئے کرایہ دار کے نام منتقل کرنے کے لئے وصول کرے۔ اس جرم کی سزا چھ ماہ تک کی قید ہو سکتی ہے نیز جرمانہ بھی۔ دفعہ کا متن درج ذیل ہے:-

3542 *Bombay Rents, Hotel and Lodging House Rates (1947, Bom. LVII Control Act, 1947*

Unlawful charges by landlord.

18. (1) If any landlord either himself or through any person acting or purporting to act on his behalf or if any person acting or purporting to act on behalf of the landlord receives any fine, premium or other like sum or deposit or any consideration other than the standard rent or the permitted increases, in respect of the grant, renewal or continuance of a lease of any premises, or for giving his consent to the transfer of a lease by sub-lease or otherwise, such landlord or person shall, on conviction, be punished with imprisonment for a term which may extend to six months and shall also be punished with fine which shall not be less than the amount of the fine, premium or sum or deposit or the value of the consideration received by him, and further where the offence is committed by a landlord in respect of premises which were of his ownership on the date of the offence such premises shall be liable to confiscation.

رہا کرایہ دار کا قبضہ کے عوض نئے کرایہ دار سے پگڑی لینا تو قانون کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ قبضہ کسی اور کرایہ دار کو دیدے بلکہ مکان خالی کرنے کی صورت میں اسے چاہئے کہ اصل مالک کو لوٹا دے۔ اس لئے کرایہ دار کا نئے کرایہ دار سے قبضہ کے عوض پگڑی وصول کرنا قانون کی نگاہ میں باطل ہے۔

مالکانہ حقوق

مروجہ قانون نے مالک مکان (LAND LORD) کے مالکانہ حقوق کو محدود کر دیا ہے چنانچہ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی کرایہ دار کو خالی کرائے بجز بعض استثنائی صورتوں کے جس کے لئے اسے طویل عرصہ تک مقدمہ لڑنا پڑتا ہے۔ مالک مکان کو کرایہ میں اضافہ کا بھی اختیار نہیں ہے اس لئے سالہا سال سے جو پرانے کرائے چلے آ رہے ہیں وہی وہ وصول کر سکتا ہے الا یہ کہ اضافہ شدہ ٹیکس اسے وصول کرنا پڑے۔ جہاں تک مکان کو ریپیر (درست کرنے) کا تعلق ہے قانون نے مالک مکان کی ذمہ داریوں کو اس حد تک کم کر دیا ہے کہ اب عملاً اس کی کوئی ذمہ داری رہی نہیں ہے۔ مکان کے ڈھانچے کی مرمت (STRUCTURAL REPAIR) کی ذمہ داری ریپیر بورڈ (REPAIR BORD) پر ڈال دی ہے چنانچہ کرایہ دار سے ہر ماہ مخصوص ٹیکس وصول کیا جاتا ہے اور جب بورڈ کی طرف سے ریپیر کا کام انجام پاتا ہے تو بورڈ تعمیر شدہ کے لئے ٹیکس میں مزید اضافہ کر دیتا ہے اور یہ ٹیکس کرایہ دار کو کرایہ کی رقم کے ساتھ مالک مکان کو ادا کرنا پڑتا ہے اور مالک مکان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ وصول شدہ ٹیکس بورڈ کو ادا کرے۔

رہی وہ چھوٹی بڑی مرمت جو رہائشی کمرہ یا دوکان کے اندر کرنا پڑے تو یہ کام کرایہ دار کو اپنے خرچ سے کرنا پڑتا ہے۔ گویا مالک مکان کو نہ مرمت پر خرچ کرنا پڑتا ہے اور نہ وہ مرمت کا ذمہ دار ہے۔

کرایہ دار کی قانونی حیثیت

کرایہ دار (TENANT) کو دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں۔ ایک حق کرایہ داری (TENANCY RIGHT) اور دوسرے قبضہ (POSSESSION) اور یہ دونوں چیزیں کرایہ دار کو بلا تعیین مدت حاصل ہوتی ہیں یعنی نہ اس کی کرایہ داری ختم کی جا سکتی ہے اور نہ اس کو بے دخل کیا جا سکتا ہے الا یہ کہ اس نے رینٹ ایکٹ کی خلاف ورزی کی ہو اور مالک مکان کی شکایت پر عدالت اس کے خلاف فیصلہ دے۔ اس طرح قانون نے اسے عملاً مالک بربنائے قبضہ

(OCCUPANT) کی حیثیت دی ہے مگر قانون اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنا یہ حق دوسرے کو منتقل کردے۔ اگر کرایہ دار معاوضے پر کسی نئے کرایہ دار کو قبضہ دیتا ہے تو یہ قانون کی نگاہ میں جرم ہے اور اس کی سزا چھ ماہ تک کی قید ہو سکتی ہے نیز جو رقم وصول کی گئی ہو اس کے بقدر جرمانہ بھی عائد ہو سکتا ہے ایکٹ ۱۹۷۹ کی دفعہ ۱۵ میں کہا گیا ہے :-

15. Unlawful charges by tenant. (1) [Save in cases provided for under the proviso to section 13,] it shall not be lawful for the tenant or any person acting or purporting to act on behalf of the tenant to claim or receive any sum or any consideration as a condition of the relinquishment [transfer or assignment] of his tenancy of any premises.

(2) Any tenant or person who in contravention of the provisions of sub-section (1) receives any sum or consideration shall, on conviction, be punished with imprisonment for a term which may extend to six months and shall also be punished with fine which shall not be less than the sum or the value of the consideration received by him.

عملی مسئلہ

ایک طرف قانون ہے جو اس بات کو جرم قرار دیتا ہے کہ مالک مکان یا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی وصول کرے اور دوسری طرف پگڑی نے عام رواج کی صورت اختیار کرلی ہے۔ کوئی کرایہ دار قبضہ دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو ایک مخصوص رقم نہ مل جائے، اور کوئی مالک مکان کرایہ کا بل نئے کرایہ دار کے نام منتقل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے جب تک کہ اسے پگڑی کی رقم میں حصہ نہ دیا جائے عام طور سے پگڑی میں مالک مکان کا حصہ ۲۰ فی صد ہوتا ہے۔

جب باہمی مجبوری کے تحت یہ معاملہ فریقین کے درمیان طے پا جاتا ہے اور لین دین ہو جاتا ہے تو قانون کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جو بے گھر ہے اپنے سر چھپانے کے لئے کرایہ کی کوئی جگہ حاصل کرنا چاہے تو پگڑی دیئے بغیر اس کے لئے ایک چھوٹا سا کمرہ بلکہ ایک جھونپڑی بھی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی مجبوری کی بنا پر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا چاہتا ہو تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر کی پگڑی لے اور دوسرے گھر کے لئے پگڑی دے۔

یہی صورت حال دوکانوں کے سلسلے میں بھی ہے۔

مسجد اور ٹرسٹ کی جو بلڈنگیں ہوتی ہیں وہ بھی پگڑی سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ مالک مکان کی طرح ٹرسٹی پگڑی کا

ایک حصہ عطیہ کے طور پر متعلقہ مسجد یا ٹرسٹ کے لئے وصول کرتا ہے اور اس کے بعد ہی بل نئے کرایہ کے نام منتقل کرتا ہے۔

پگڑی شرعی نقطۂ نظر سے

پگڑی کے رواج پانے میں حالات کا بھی دخل ہے اور غیر واقعیت پسندانہ قانون کا بھی۔ اس کے نتیجہ میں صورتِ حال نہایت پیچیدہ ہو گئی ہے۔ لہٰذا پگڑی کے مروجہ طریقہ کو معقول اور مناسب (FAIR) ہرگز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کی جگہ جو نیا طریقہ رائج ہو رہا ہے وہ البتہ صحیح ہے اور وہ ہے نئی تعمیر ہونے والی بلڈنگوں میں فلیٹوں کی خرید و فروخت کا طریقہ۔ فلیٹ کا خریدار قانوناً بھی فلیٹ کا مالک ہوتا ہے اور عملاً بھی۔ لیکن یہ سہولت وہیں میسر ہے جہاں نئی بلڈنگیں تعمیر ہو رہی ہیں۔

شریعت لوگوں کی واقعی مجبوریوں کا لحاظ کرتی ہے اور انہیں مشکلات میں ڈالنا نہیں چاہتی اور اسی اصول کے پیشِ نظر فقہاء نے دفعِ مضرت کو ضروری قرار دیا ہے اور ان باتوں میں نرمی برتی ہے جو عموم بلویٰ کی نوعیت کے ہوں۔ پھر پگڑی نے تو موجودہ حالات میں ایک حق کے معاوضہ کی شکل اختیار کر لی ہے۔ مکان کا قبضہ (POSSESSION) گویا کرایہ دار کا حق ہے جو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے اس لئے اس کا معاوضہ پگڑی کی صورت میں لیتا ہے اور کرایہ داری (TENANCY) منتقل کرنے کا حق مالک مکان کا جو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے اس لئے اس کا معاوضہ وہ پگڑی کے ایک حصہ کی شکل میں وصول کرتا ہے۔ کرایہ دار کے قبضہ کا حق اس لئے بھی مال کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس نے پگڑی دے کر یہ حق حاصل کیا تھا اس لئے اگر وہ اپنا یہ حق نئے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔" علامہ سرخسی کرایہ دار کے دوسرے کرایہ دار سے زائد کرایہ وصول کرنے کے بارے میں فرماتے ہیں :-

فان آجرها باكثر مما استاجرها به تصدق بالفضل الا ان يكون اصلح منها بناء او زاد فيها شيئا فحينئذ يطيب له الفضل وعلى قول الشافعي رحمه الله يطيب له الفضل على كل حال بناء على اصله ان المنافع كالاعيان الموجودة حكما فتصير مملوكة له بالعقد مسلمة اليه بتسليم الدار فكان بمنزلة من اشترى شيئا وقبضه ثم باعه وربح فيه فالربح يطيب له لانه ربح على ملك حلال له ولكنا نقول المنافع لم تدخل في ضمانه وان قبض

الدار يدل ليس انها لو انهدمت لم يلزمه الاجر فهذا ربح حصل لا على ضمانه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن۔ (المبسوط للسرخسی ج ۱۵ ص ۱۳۱)

پگڑی کی بعض صورتوں کو المجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ نے بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ اس قرارداد سے واضح ہے جو اس کے اجلاس منعقدہ ۹ فروری ۱۹۸۸ء میں منظور ہوئی۔ اس قرارداد کا ایک اہم جز یہ ہے:

"مالک اور کرایہ دار کے مابین مکان یا دوکان کرایہ پر لگاتے وقت طے پا جائے کہ ماہانہ یا سالانہ کرایہ کے علاوہ اتنی زائد رقم کرایہ دار مالک مکان کو بطور پگڑی (بدل خلو) ادا کرے تو ایسی صورت شرعاً ممنوع نہیں کیونکہ یہ زائد رقم اصل کرایہ کا حصہ تسلیم کی جائے گی۔ اور اگر کسی وجہ سے کرایہ داری درمیان مدت منسوخ ہو تو جو حکم کرایہ کا ہوگا وہی اس زائد رقم کا ہوگا۔"

"اگر اصل کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے مابین مدت کرایہ کے دوران باقی مدت کے لئے مکان یا دوکان نئے کرایہ دار کو ماہانہ مقرر کرایہ کے علاوہ زائد رقم (پگڑی) کے عوض طے ہو جائے تو یہ جائز ہوگا۔ ان شرائط کی رعایت کے ساتھ جو مالک اور اصل کرایہ دار کے مابین طے پائی تھیں۔"

(بحوالہ النور کویت شوال ۱۴۰۸ھ)

اور سید سابق "فقہ السنۃ" میں لکھتے ہیں:

ويجوز له ان يوجر العين المستاجرة اذا قبضها بمثل ما اجرها به او ازيد او اقل، وله ان ياخذ ما يسمى بالخلو۔ (فقہ السنۃ ج ۳ ص ۱۸۵)

"اور کرایہ پر لینے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کو جب کہ وہ قبضہ میں آ گئی ہو کسی کو دے دے یا اس سے زیادہ یا اس سے کم کرایہ پر دے نیز اس کے لئے وہ رقم لینا بھی جائز ہے جس کو "خلو" (پگڑی) کہتے ہیں۔"

جواز کی صورتیں

صورت حال کے اس جائزہ اور مذکورہ دلائل کے پیش نظر مکانوں اور دوکانوں کے ان معاوضوں کو جو پگڑی کی شکل میں وصول کئے جاتے ہیں شرعاً ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔

درج ذیل صورتوں میں اس کا لین دین جائز ہوگا بشرطیکہ یہ کام معروف طریقہ پر انجام دیا گیا ہو:

—— مکان یا دوکان کے کرایہ دار کا اپنے قبضہ (POSSESSION) کے حق سے نئے کرایہ دار کے حق میں دست

بردار ہو جانا۔

۲ــــ مالک مکان کا نئے کرایہ دار کے نام کرایہ داری (TENANCY) کو منتقل کرنا۔

۳ــــ اگر مکان رہائشی ہے تو کرایہ دار کے انتقال کی صورت میں ان لوگوں کو وہاں رہنے کا بدستور حق ہوگا جو متوفی کے ساتھ رہتے تھے کیونکہ قانون کی رو سے کسی کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا اور نہ کسی کو فٹ پاتھ پر زندگی بسر کرنے کیلئے مجبور کیا جا سکتا ہے۔ البتہ باہم رضامندی سے کرایہ داری سے دست بردار ہوا جا سکتا ہے اور نئے کرایہ دار سے قبضہ کا معاوضہ وصول کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ معاوضہ متبادل جگہ حاصل کرنے کی غرض سے لیا گیا ہے تو اس کو اسی میں صرف کرنا ہوگا اور وہاں ان تمام افراد کو رہنے کا حق ہوگا جو متوفی کے ساتھ رہتے تھے لیکن اگر معاوضہ لینے کی غرض متبادل جگہ کا حصول نہیں ہے تو وصول شدہ رقم کو ورثاء کے درمیان شرعی طریقہ پر تقسیم کرنا ہوگا۔ کسی ایک وارث کا قبضہ کے حق کی قیمت وصول کر کے اس کا مالک بن جانا اور دوسرے وارثوں کو اس سے محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔

۴ــــ اگر دوکان ہے تو اس کے مالک کے انتقال کے بعد اس کے تمام ورثاء اس کے مالک ہوں گے۔ اور دوکان کے قبضہ کا حق بھی ان سب کے درمیان مشترک ہوگا۔ ــــــــ واللہ اعلم۔

Note on Rent Control Acts in India

A. Grounds for eviction of tenants

The Rent Control Acts have put restrictions on the rights of the landlord to evict the tenant. Prior to the introduction of the rent acts the relationship between the landlord and the tenant was governed by the contract between them subject to the The Transfer of Property Act, 1882 and the General Law of the land. For instance, section 108 (q) of the Transfer of Property Act provided that the lessee (tenant) was bound to put the lessor (landlord) in possession of the property on the determination/expiration of the lease period. This is no longer the case after the introduction of the various rent acts throughout the country. The rights of the tenant have been enlarged and those of the landlord have been curbed. Under the rent acts the tenant continues to be a tenant provided he pays the rent even after the determination of the lease period. His status changes from that of being a contractual tenant to being a tenant under the statute (i.e., he becomes a statutory tenant).

The rights and obligations of the landlord and tenant under the Transfer of Property Act are indicated in detail in Section 108 of the Act. However, these rights and obligations have been substantially altered by the rent acts.

A tenant cannot be evicted from the property by the landlord unless and until one or more of the requirements or grounds of eviction spelt out in the rent acts have been satisfied. The grounds of eviction which have been incorporated in the rent acts are :-

1. Non-payment of rent
2. Unlawful sub-letting, assignment and transfers by tenant
3. Change of user by the tenant
4. Non-user of the premises
5. User of premises for illegal & immoral purpose
6. Nuisance and annoyance
7. Waste and damage
8. Unauthorised construction by tenant
9. Cessation of employment of service tenants
10. Tenant's acquisition of alternative accommodation
11. Denial of title of the landlord

12. For purposes of carrying out building work
13. Notice by tenant to vacate
14. Requirement for occupation of the landlord

B. Landlord's obligations under the Rent Control Acts

The following obligations of the landlord are generally recognised by the rent acts :-

1. To keep accommodation in good repair.
2. To give receipt for rent received from the tenant.
3. To maintain amenities/ essential supply or service.
4. Not to convert residential accommodation into non-residential accommodation.

C. Prohibition against claim or receipt of unlawful charges and consideration

The Rent Acts prohibit the receiving or claiming payment of any sum as "premium" or "pugree" in consideration of the grant, renewal or continuance of a tenancy of any premises.

In this connection the follwing provisions of the various rent acts are relevant :-

1. Andhra Pradesh Buildings (Lease, Rent and Eviction) Control Act, 1960

   Section 7 (1)(b)

2. The Bihar Building (Lease, Rent and Eviction) Control Act, 1977

   Section 3

3. The Delhi Rent Control Act, 1958

   Section 5

4. The Orissa House Rent Control Act, 1967

   Section 3

5. The West Bengal Premises Tenancy Act, 1956

   Section 5

6. The East Punjab Urban Rent Restriction Act, 1949

Section 7

7. The Jammu & Kashmir Houses & Shops Rent Control Act, 1966

Section 4

8. The Himachal Pradesh Urban Rent Control Act, 1971

Section 8

9. The Goa, Daman and Diu Buildings (Lease, Rent and Eviction) Control Act, 1968

Section 16

10. The Uttar Pradesh Urban Buildings (Regulation of Letting, Rent and Eviction) Act, 1972

Section 4

11. The Rajasthan Premises (Control of Rent and Eviction) Act, 1950

Section 9

12. The Mysore (Karnataka) Rent Control Act, 1961

Section 18

13. The Madhya Pradesh Accommodation Control Act, 1961

Section 6

مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ

از ـــــــــــــــــــــــ مفتی حبیب الرحمٰن خیرآبادی

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔

بڑے بڑے شہروں میں کرایہ کے مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا مسئلہ شرعی نقطۂ نظر سے ایک اہم مسئلہ بنا ہوا ہے اور صورت حال کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ کوئی مکان یا کوئی دکان پگڑی لئے بغیر نہ تو مالک کرایہ دار کو دیتا ہے اور نہ کرایہ دار خالی کرتے وقت پگڑی لئے بغیر خالی کرتا ہے۔ اسی طرح ایک کرایہ دار جب دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے تو پگڑی لئے بغیر اس کو بھی نہیں دیتا۔

غرض پگڑی کا ایسا رواج ہو گیا ہے کہ مالک مکان یا دکان اگر دس لاکھ کی رقم لگا کر ایک مکان یا دکان تیار کرتا ہے تو جس دن وہ کرایہ پر کرایہ دار کو دیتا ہے اسی دن سے وہ مکان یا دکان اس کے قبضۂ تصرف سے نکل جاتی ہے کاغذی طور پر صرف مالک کا نام ضرور باقی رہتا ہے مگر مالک جب چاہے اپنا مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا ہے یعنی اپنی مملوکہ دکان یا مکان پر کسی قسم کا تصرف کرنے یا فائدہ اٹھانے سے بے دست و پا بن جاتا ہے۔ کبھی ایک کرایہ دار دوسرے نئے کرایہ دار کو مکان یا دکان کا قبضہ مالک کی اجازت کے بغیر منتقل کر دیتا ہے کبھی نیا کرایہ دار مالک کو مزید رقم دے کر کرایہ داری اپنے نام منتقل کرا لیتا ہے کبھی مالک کرایہ دار سے زیادہ سے زیادہ کمائی کرنے کے لئے پریشان کرتا ہے کبھی کرایہ دار مالک مکان و دکان کو مختلف طریقوں سے پریشان کرتا ہے اس طرح دسیوں قسم کی الجھنیں اور پریشانیاں درپیش ہیں اور یہ سب کچھ پگڑی کی نسبت سے سامنے آ رہی ہیں۔ اگر مالک نہ لے تو اس کی دس لاکھ کی پراپرٹی ہاتھ سے جاتی ہے اور کرایہ دار نہ لے تو اس کی اقتصادی زندگی مفلوج ہو کر رہ جاتی ہے۔

فقہی حیثیت سے دیکھا جائے تو پگڑی درحقیقت مکان یا دکان کے حق دخل کا معاوضہ ہے اور حق دخل شرعاً ایک معدوم چیز ہے۔ معدوم چیز مبیع بننے کے قابل نہیں فقہاء کرام نے معدوم کی بیع کو باطل

قرار دیا ہے۔ صاحب اشباہ لکھتے ہیں بیع المعدوم باطل [۱] یعنی شئی معدوم کی بیع باطل ہے۔

مکان یا دکان کا حق دخل حقوق مجردہ میں سے ہے اور فقہاء کرام کے نزدیک حقوق مجردہ کا کوئی عوض ٹھہرانا ظاہر روایت میں اور راجح قول کے مطابق جائز نہیں جس طرح مکان کا پڑوسی اپنے پڑوس کے مکان کی فروختگی پر حق شفعہ رکھتا ہے اگر وہ اپنے حق شفعہ کو کسی کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے فروخت کرنا اور اپنے حق کا معاوضہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مخیرہ عورت جس کو اس کے شوہر نے طلاق کا اختیار دے رکھا ہے اگر اختیار دینے کے بعد شوہر اسے کچھ مال دے کر اس بات پر مصالحت کرنا چاہتا ہے کہ عورت دیئے گئے حق طلاق کو استعمال نہ کرے اور میری ہی زوجیت میں رہے تو فقہاء کرام نے اس معاوضہ کو بھی باطل قرار دیا ہے کیونکہ یہ حق مجردہ کا معاوضہ ہے جو شئی معدوم ہے۔ صاحب اشباہ رقمطراز ہیں

الحقوق المجردة لا یجوز الاعتیاض عنها کحق الشفعة فلو صالح عنه بمال بطلت ورجع به ولو صالح المخیرة بمال لتختاره بطل ولا شئی لها [۲]

وعلی هذا لا یجوز الاعتیاض عن الوظائف بالأوقاف۔ [۳]

اسی طرح برات یعنی تنخواہوں کی چٹھی، پنشن، ڈگری اور جاگیر یعنی چوکیداروں اور سپاہیوں کی ماہانہ تنخواہ کی بیع کو یعنی معاوضہ لے کر اسے فروخت کرنے کو فقہاء کرام نے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

افتی المصنف ببطلان بیع الجامکیه لما فی الأشباه بیع الدین انما یجوز من المدیون۔ [۴]

بیع البراءات التی یکتبها الدیوان علی العمال لا یصح [۵]

ان سب چیزوں پر ناجائز اور غیر صحیح ہونے کا فتویٰ محض اسی علت کے پیش نظر ہے کہ یہ سب اشیاء معدوم اور غیر مملوک ہیں اور بالاتفاق تمام فقہاء کرام کے نزدیک معدوم اور غیر مملوک کی بیع باطل ہے۔ نیز یہ قواعد فقہیہ کے خلاف ہے یعنی حقوق مجردہ کا معاوضہ ٹھہرانا جائز نہیں۔

---

[۱] الاشباہ والنظائر ص۳۱۹ الفن الثانی طبع دیوبند [۲] الاشباہ ص۱۵۸ [۳] درمختار مع شامی ص۱۴ ج۴ کتاب البیوع
[۴] الاشباہ ص۳۵۷ فن ثانی [۵] درمختار [۶] درمختار

ہر قاعدہ اور اصول سے EXEPTION اور مستثنیات بھی ہوتے ہیں۔ فقہائے کرام نے جہاں حقوق مجردہ کا لینا ناجائز بتایا ہے وہیں کچھ حقوق کو مستثنیٰ بھی فرمایا ہے مثلاً حق قصاص، ملک نکاح اور حق عبدیت کو حقوق مجردہ سے خارج کیا ہے یعنی اس کا معاوضہ لینے پر فقہائے نے بالاتفاق جواز کا فتویٰ دیا ہے حالانکہ یہ حقوق بھی حقوق مجردہ میں داخل ہیں۔ وان عدم الاعتیاض عن الحق لیس علی إطلاقه [1] صاحب اشباہ اور صاحب قنیہ نے مخطوط الائمہ یعنی امام کا حصہ اس کے قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے کو جائز لکھا ہے جب کہ یہ بھی حق مجرد ہے نیز صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ مفتی ابو السعود نے حق قرار اور تصرف کا معاوضہ لینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے

صاحب درمختار لکھتے ہیں :

بخلاف بیع مخطوط الائمۃ لان مال الوقف قائم ثمہ ولا کذلک ھنا۔ اشباہ وقنیہ ومفادہ انہ یجوز للمستحق بیع خبزہ قبل قبضہ من المشرف بخلاف الجندی بحر وتعقبہ فی النہر۔

دوسری جگہ یوں تحریر فرماتے ہیں :

ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انہ افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحۃ الرجوع [2]

اسی طرح بعض علماء نے نزول عن الوظائف بمال یعنی مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ سیدنا حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے سیدنا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نزول عن الخلافۃ پر صلح کی تھی۔

مگر صاحب قنیہ واشباہ کے قول کو نہر الفائق میں رد کر دیا گیا ہے اور ان کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ فقہائے نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ بیع المعدوم باطل اسی طرح غیر مملوک کی بیع بھی بالاتفاق باطل ہے اور ائمہ کا حصہ قبل القبض مملوک نہیں لہٰذا شئی منقول کا اپنے قبضہ میں آنے سے پہلے اس کا فروخت کرنا جائز نہیں۔ ابن وہبان نے کتاب اشرب میں لکھا ہے کہ صاحب قنیہ کی روایت قواعد کے خلاف

---

[1] درمختار [2] درمختار مع شامی ص ۱۵۲

ہے جو قابل التفات نہیں جب تک کہ دوسرے فقہاء کی نقل سے اس کی تائید نہ ہو جائے۔

مفتی ابو السعود کے فتوے کو بھی ظاہر روایت کے خلاف گردانا گیا اور علامہ شامی نے اسے خلاف ظاہر اور خلاف اولیٰ قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں:

وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال وإن كان الأظهر فيها ما قلنا فالأولى ما قال في البحر من أنه ينبغي الإبراء العام بعده۔[1]

جواز نزول کے قائل صرف شیخ قاسم نظر آتے ہیں۔ مگر اسے بھی فقہاء کرام نے قواعد کے خلاف بتایا ہے اور علامہ حموی نے لکھا ہے کہ اس کی قابل اعتماد کوئی بنیاد نہیں ہے کچھ حکام اور علماء نے اپنے وقت میں بعض ناگزیر حالات سے متاثر ہو کر ایسا کیا ہے اسے تشریعی حکم کی حیثیت دینا مشکل ہے۔

جن لوگوں نے مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی پر نزول عن الوظائف سے استدلال کیا ہے تاریخی حقائق کی روشنی میں غلط ہے۔ نواسۂ رسول حضرت حسن رضی اللہ عنہ جیسے باوقار، شریف الطبع اور اولو العزم صحابی کی شان میں اسی طرح کاتب وحی امین بارگاہ نبوی ہادی و مہدی کی شان میں یہ روایت تنقیص کی طرف غمازی کرتی ہے۔ اور ان مقدس حضرات کے مقام کو فروتر ہونا ظاہر کرتی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ حقوق مجردہ کو فقہاء کرام نے شئی معدوم اور شئی غیر مملوک قرار دیا ہے اور ظاہر روایت میں اس کی بیع کو یعنی اس کا معاوضہ لینے کو فقہاء کرام نے باطل و ناجائز قرار دیا ہے جن بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا تو اسے خلاف قاعدۂ فقہیہ و خلاف ظاہر روایت اور خلاف اولیٰ قرار دیا ہے۔ پگڑی کے باب میں یہی اصول و قاعدہ جاری ہوگا۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ احکام کی بنیاد عرف عام پر ہوتی ہے نہ کہ عرف خاص پر، یہی ظاہر روایت ہے عرف عام سے مراد تعامل عام ہے جو سب لوگوں میں رائج ہو۔ عرف خاص کی وجہ سے جو بعض مسائل میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے وہ قواعد فقہیہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مفتیٰ بہ اور راجح نہیں بن سکتا۔

مکانات اور دکانوں کی پگڑی کا جو سلسلہ چل رہا ہے اور عام ہے اس رقم کو عام طور پر دینے والا اور لینے والا دونوں ہی مذموم اور ایک طرح سے ناجائز رقم سمجھتے ہیں چنانچہ اس رقم سے حج بیت اللہ کے لئے

---

[1] شامی ص ۱۵ ج ۴

پگڑی لینا دینا

از ——————— مولانا مجیب اللہ ندوی

آجکل عام طور پر مکان یا دکان کو کرایہ پر لینے یا اس کو خالی کرانے کے لئے مالک کرایہ دار سے کچھ رقم لے کر جسے پگڑی کہا جاتا ہے اپنا مکان یا دکان اسے کرایہ پر دیتا ہے اسی طرح جب اسے خالی کرانا ہوتا ہے تو مالک کرایہ دار کو پگڑی کی رقم دے کر اسے خالی کراتا ہے اور اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کرایہ دار مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کسی کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر مکان خالی کر کے اسے حوالہ کر دیتا ہے اور یہ رقم نہ تو کرایہ میں محسوب ہوتی ہے اور نہ بعد میں ادا کی جاتی ہے یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں اور پگڑی کی رقم لینے والے کے لئے حرام ہے اور دینے والا رشوت دینے کا مرتکب ہوا۔ اس طرح کا معاملہ کرنا صریح ظلم اور معصیت کا معاملہ ہے قرآن پاک میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے:

لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ[1] نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

اس کی تشریح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی ہے:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ——————— نہ تو نقصان اٹھایا جائے اور نہ نقصان پہنچایا جائے۔

دوسری حدیث میں ہے:

ملعون من ضار مؤمنا او مکر بہ[2]

وہ شخص ملعون ہے جو کسی مسلمان کو نقصان پہنچائے یا اس کے ساتھ دھوکہ فریب کرے۔

---

۱ بقرہ

۲ مشکوۃ، ص ۴۲۸۔

ان ہی آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی روشنی میں فقہا نے یہ اصول بنادیا ہے:

لا یجوز لاحد من المسلمین اخذ مال احد بغیر سبب شرعی[1]

کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کا مال بغیر کسی شرعی سبب کے لے لے۔

مولانا مفتی کفایت اللہ اور مولانا مفتی عبدالرحیم مدظلہ دونوں حضرات نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، پگڑی کی رقم دو سبب سے ناجائز ہے ایک تو بغیر شرعی طریقہ کے کسی کا مال لے لینا دوسرے اس پر رشوت کی تعریف بھی صادق آتی ہے اور رشوت کا حکم اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر مالک کرایہ دار سے کہتا ہے کہ مکان خالی کر دیجئے تو کچھ مہلت لے کر اسے خالی کر دینا چاہئے البتہ اگر کرایہ دار کو دوسرا مکان نہیں مل رہا ہے یا بہت گراں مل رہا ہے تو فوراً خالی کر دینے کی صورت میں اس کے لئے اور اس کے بال بچوں کے لئے کوئی دوسرا ٹھکانہ نہیں ہے تو اسلامی اخوت کا تقاضہ ہے کہ مالک مکان اسے دوسرا انتظام کرنے تک مہلت دے۔ اللہ تعالیٰ تنگدستوں کو مہلت دینے والے کو پسند کرتا ہے حدیث میں آتا ہے کہ جو کسی مسلمان کی تکلیف کو دور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی تکلیف کو دور کرے گا[2]

البتہ اگر ایسی صورت پیش آ جائے کہ مالک مکان کے پاس دو مکان تھے ایک میں وہ خود رہتا تھا اور ایک کرایہ پر دے رکھا تھا اتفاق سے ایک مکان گر گیا اب اس مجبوری سے مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو کرایہ دار کو کسی طرح مکان خالی کر دینا چاہئے یا اس کو کاروبار کے لئے دکان کی ضرورت ہے اور کوئی دوسری دکان کرایہ پر لینا اس کی قوت سے باہر ہے تو اس صورت میں کرایہ دار کو دکان خالی کر دینا چاہئے۔

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ص ۲۴/۴

[2] ابوداؤد و ترمذی

دوکان ومکان کی پگڑی کا حکم

از ــــــــــــــــ مولانا جمیل احمد نذیری، مبارکپور، اعظم گڑھ

دوکان ومکان کی پگڑی کی ایک صورت وہ ہے جو مالک اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو۔ لہٰذا اگر کرایہ کا معاملہ کرتے وقت ہی مالک اور کرایہ دار کے مابین اصل ماہانہ یا سالانہ کرایہ کے علاوہ کچھ زائد رقم بطور پگڑی دینا طے پاجائے تو یہ جائز ہوگا اور یہ رقم بھی مجموعی ماہانہ اجرت میں شامل ہوگی۔ گویا پگڑی کی رقم اور ماہوار کرایہ سب اجرت مانا جائیگا۔ کیونکہ اجارہ کے وقت اجرت گھٹائی اور بڑھائی جاسکتی ہے یعنی طے شدہ رقم سے کم کرنا یا اس میں اضافہ کرنا دونوں کی گنجائش ہے۔

لیکن اصل اجرت کے علاوہ زائد رقم لینا چونکہ کرایہ دار کے حق میں ضرر ہے والضرر یزال۔ اس لئے اگر دوکان یا مکان خالی کرنا ہو تو کرایہ دار پگڑی والی رقم مالک دوکان ومکان سے واپس لے سکتا ہے۔ لیکن اتنی ہی رقم لے، زائد نہ لے۔

اور اگر دوکان ومکان کی حوالگی اور کرایہ داری شروع ہوجانے کے بعد مالک پگڑی کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ مطالبہ جائز نہ ہوگا۔ اور مقررہ کرایہ کے علاوہ زائد رقم کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اب اسے اصل اجرت کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا۔

اگر مالک نے بغیر پگڑی لئے ہوئے دوکان یا مکان کرایہ پر دیا ہو اور اب خالی کرانا چاہتا ہے تو کرایہ دار خالی کرنے کے لئے کسی رقم (پگڑی وغیرہ) کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ خواہ مدت اجارہ باقی ہو یا ختم ہوچکی ہو۔ کیونکہ مدت جارہ باقی رہنے کی صورت میں اس دوکان ومکان سے مدت اجارہ تک انتفاع کرایہ دار کا ایک جائز حق ضرور ہے جو اسے عقد اجارہ سے حاصل ہوا ہے مگر وہ اس جائز حق سے باز آنے کا کوئی معاوضہ نہیں لے سکتا کیونکہ یہ حق "حقوق مجردہ" میں سے ہے۔ اور حقوق مجردہ کا عوض نہیں لیا جاسکتا۔

الاشباہ والنظائر میں ہے :-

الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها كحق الشفعة فلو صالح عنه بمال بطلت و

رجع به ولو صالح المخيرة بمال لتختاره بطل ولا شئ لها الخ (ص ۲۹۹)

پگڑی کی دوسری صورت وہ ہے جو پہلے کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے مابین طے ہو۔ لہٰذا اگر مالک کی اجازت سے ہو تو اتنی ہی پگڑی لے سکتا ہے جتنی خود ادا کی تھی اور مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور کو کرایہ پر دینا ازرانا درست نظر نہیں آتا کیونکہ پتہ نہیں کیسا کرایہ دار ہو اور مالک کو ضرر پہنچے۔ اور خالی کرانا دشوار ہو جائے۔

اگرچہ در مختار کی یہ عبارت جواز کو بتاتی ہے :-

وله السكنى بنفسه واسكان غيره باجارة وغيرها. وكذا كل ما لا يختلف بالمستعمل يبطل التقييد لانه غير مفيد بخلاف ما يختلف به كما سيجئ ولو آجر باكثر تصدق بالفضل (ج ۵۔ ص ۔۔)

لیکن اس عبارت میں وکذا کل ما لا یختلف بالمستعمل کی قید نیز درج ذیل عبارت فی زمانہ عدم جواز کی طرف مشیر ہے

(فله ان يسكنها غيره) اى ولو شرط ان يسكنها وحده منفردا وهذا فى الدور والحوانيت الخ غير انه لا يسكن حدادا او قصارا من غير رضى المالك او اشتراطه ذلك فى عقد الاجارة لانه يوهن البناء فيتوقف على الرضى (ص ۔۔ جلد ۵)

ہدایہ میں ہے

وله ان يعمل كل شئ الا انه لا يسكن حدادا ولا قصارا ولا طحانا لان فيه ضررا ظاهرا لانه يوهن البناء فيتقيد العقد بما وراءها دلالة (ہدایہ ص ۔۔ جلد ثالث)

فتاویٰ عالمگیری جلد سوم ص ۴۳۵ الباب السابع فی اجارۃ الت وہ سے بھی یہی تشریح ہوتا ہے۔ لہٰذا چونکہ آج کے دور میں کرایہ دار کرایہ دار میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے کرایہ دار کو کسی دوسرے کرایہ دار کو دینے کا حق نہ ہوگا۔

مالک مکان بیک جنبش قلم کرایہ دار کو نکال نہ دے اس کا حل یہ ہے کہ کرایہ داری طے کرتے وقت ہی خالی کرانے کے لئے مہلت کی مدت متعین کر لی جائے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اب یہ عرف ہو چکا ہے کہ ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو بغیر اصل مالک کی رضامندی کے کرایہ پر دے دیتا ہے اور پگڑی بھی وصول کرتا ہے۔ تو یہ عرف قابل اعتبار نہیں۔ اس پر عوام

پگڑی کا مسئلہ

از ——————— مفتی افضل حسین (بستی)

الحمد للہ رب العلمین والصلاۃ والسلام علی رسولہ الامین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

اما بعد: آجکل حب دنیا اور حرص مال ودولت کی وجہ سے جس طرح اس امت پر دوسری آفتیں آئی ہیں اسی طرح اس پر یہ آفت بھی آئی ہے کہ جن لوگوں کے پاس ذاتی مکان یا دکان نہیں ہے ان کو کرایہ کا مکان یا دکان حاصل کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے ایک تو ماہوار کرایہ بہت زیادہ ہے، دوسرے ماہوار کرایہ کے علاوہ ایک بڑی رقم پگڑی کے نام سے لی جاتی ہے۔ اس طرح اغنیاء فقراء کو خوب چوستے ہیں حالانکہ ان کے لئے یہ مناسب ہے کہ حاجت مندوں کی حاجت روائی کریں۔ ان کے اور ان کے اہل وعیال کے لئے خوراک اور پوشاک کا نظم کریں اور ایسے مکانات کا انتظام کریں جن کے ذریعہ وہ سردی، گرمی اور بارش سے اپنا بچاؤ کر سکیں اور ان کے لئے ایسی دکانیں بھی مہیا کریں جن کے ذریعہ وہ اپنی اور اپنے اہل وعیال کی گزر بسر کا نظم کر سکیں چہ جائیکہ نہایت بے دردی سے ان کا خون چوسیں اور اپنی سنگدلی کا مظاہرہ کر کے غضب خداوندی کا مورد بنیں

دوسری طرف بہت سے کرایہ دار جب مکان یا دکان پر قبضہ کر لیتے ہیں تو اس سے اپنا قبضہ اس وقت تک نہیں ہٹاتے جب تک کہ اس کے عوض میں ایک بڑی رقم مالک سے وصول نہ کر لیں۔ حالانکہ بسا اوقات مالک کو اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے اور نہ کرایہ میں اضافہ کرنے پر راضی ہوتے ہیں۔ حالانکہ اس وقت کے اعتبار سے وہ کرایہ بہت کم ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات مالک کسی دوسرے ذریعہ معاش کے نہ ہونے کی وجہ سے کرایہ میں اضافہ کا سخت محتاج ہوتا ہے بلکہ بعض کرایہ دار اپنا ذاتی مکان یا دکان بنوا کر زیادہ کرایہ پر دے دیتے ہیں اور خود معمولی کرایہ دے کر کرایہ کا مکان یا دکان استعمال کرتے ہیں اور بعض کرایہ دار مدت اجارہ کے بعد بلا اجازت مالک کسی دوسرے کرایہ دار کو وہ مکان یا دوکان دے دیتے ہیں اور کرایہ بھی زیادہ لیتے ہیں اور پگڑی کی رقم بھی اچھی خاصی لیتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ سب ظلم اور تعدی ہے

چونکہ یہ مسئلہ دور حاضر کے اہم مسائل میں سے ہے اس لئے اس میں حدود شرعیہ کی تعیین ضروری ہے

لیکن چوں کہ یہ اس زمانہ کا پیدا شدہ مسئلہ ہے۔ اس لئے اس سلسلے میں نصوص صریحہ اور روایات فقہیہ واضحہ کا ملنا ازبس دشوار ہے البتہ اصول شرعیہ اور قواعد فقہیہ جو فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے بڑی محنت اور جانفشانی کے ساتھ مرتب کئے ہیں ان سے استفادہ کرکے حدود شرعیہ کی تعیین کی جاسکتی ہے۔ ان ہی قواعد و اصول کی روشنی میں تعیین حدود کے سلسلے میں کچھ عرض کیا جاتا ہے اور چوں کہ اس میں ابتلاء عام ہے اس لئے اس سلسلے میں تیسیر علی الامۃ کا پہلو خاص طور پر ملحوظ رہے گا اور حتی الامکان حصول گنجائش کی پوری کوشش کی جائے گی علماء کرام سے درخواست ہے کہ اس کو تنقیدی نظر سے ملاحظہ فرمائیں اور غلطیوں کی تصحیح کرکے مسئلہ کو پورے طور پر منقح کریں تاکہ امت پوری بصیرت کے ساتھ اس پر عمل کرسکے۔

مسئلہ کی چند صورتیں اور ان کے احکام

اس مسئلہ کی متعدد صورتیں ہیں ان میں چند صورتیں اور ان کے احکام پیش کئے جاتے ہیں۔ ان کی مدد سے انشاء اللہ غیر مذکورہ صورتوں کے احکام بھی معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ اگر کوئی شخص اپنا مکان کرایہ پر مثلاً دس سال کے لئے دے۔ کرایہ مثلاً دو سو روپئے ماہوار ہو۔ اور مزید پانچ ہزار روپئے بطور پگڑی لے تو یہ صورت اصالۃً تو نادرست ہے کیونکہ پگڑی کی رقم یا تو تسلیم مکان اور اس پر قبضہ دینے کے عوض میں لی جاتی ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ تسلیم مکان تو عقد اجارہ ہی کی وجہ سے واجب ہے۔ لان تسلیم المستاجر من مقتضیات العقد [۱] یا بلا وجہ لی جاتی ہے اور اس کا نادرست ہونا محتاج بیان نہیں۔

لیکن اس میں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ یہ رقم اصل کرایہ کا ایک جزو ہے گویا وہ مکان انتیس ہزار روپئے کے عوض میں دس سال کے لئے بطور کرایہ دیا گیا ہے۔ کرایہ داروں کی بدمعاملگی کی وجہ سے ضرورتاً اس تاویل کے ساتھ اس کو جائز قرار دینا مناسب ہے۔

پھر اس صورت میں پگڑی والی رقم کا استعمال اسی وقت سے درست رہے گا۔

۲۔ اگر وہ تمام چیزیں ملحوظ ہوں جو صورت اولیٰ میں ملحوظ ہیں لیکن پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپئے)

---

[۱] بدائع الصنائع ج۔۴ ص۱۹۵

دس سال میں جو کرایہ، کرایہ دار کے اوپر واجب ہوگا اس میں سے پانچ ہزار روپے تک کچھ نہ وصول کرنے کے ارادہ سے لے تو یہ پگڑی والی رقم پیشگی کرایہ کی تادیں سے جائز ہے پیشگی کرایہ کی شرط شرعاً درست ہے۔ "ولو عجل او شرط تعجیل الاجرة ...... جاز"[1]

اس صورت میں بھی اس رقم کا استعمال اسی وقت سے درست رہے گا۔

۳۔ اگر وہ تمام چیزیں ملحوظ ہوں جو صورت اولیٰ میں ملحوظ ہیں لیکن پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپے) مدت اجارہ ختم ہونے پر واپسی کے ارادہ سے لے تو یہ صورت اس تادیں سے جائز ہوگی کہ یہ پگڑی والی رقم کرایہ دار کے اوپر واجب ہونے والے کرایہ کے بدلہ میں رہن ہے۔ پورا کرایہ وصول ہو جانے کے بعد یہ رقم واپس ہو جائیگی یا ادائیگی کرایہ کے وقت کرایہ میں وضع ہو جائے گی۔ اور یہ رہن کی صورت شرعاً بے تکلف درست ہے کیونکہ اجارہ منعقد کرنے کے بعد واجب ہونے والے کرایہ کے بدلہ میں رہن رکھنا درست ہے۔ "ولو استاجره اراد شیئا واعطی بالاجر رهنا جاز"[2] اور روپیوں کا رہن جائز ہے۔ "ویجوز رهن الدراهم والدنانیر"[3]

اس صورت میں اس رقم کا استعمال اسی وقت سے درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ انتفاع المرتہن من الرہن خواہ مشروط ہو یا معروف نادرست ہے۔ اور یہاں دونوں صورتوں میں سے ایک فرد ہوتی ہے۔ البتہ معاملہ کے وقت عدم انتفاع کی شرط کر لی جائے۔ پھر بعد میں راہن (کرایہ دار) مرتہن (مالک مکان) کو انتفاع کی اجازت دے دے۔ اجازت کے بعد اس کا استعمال درست ہوگا۔

۴۔ صورت اولیٰ میں مدت کرایہ داری ختم ہونے کے بعد کرایہ دار مالک مکان سے مکان واپس لیتے وقت پگڑی والی رقم واپس لے سکتا ہے یا نہیں اس سلسلے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت دی جائے۔ کیونکہ پگڑی والی رقم جو مالک نے کرایہ دار سے لی ہے اس کو مالک کے حق میں جزو کرایہ تادیں کے ذریعہ جائز قرار دیا گیا ہے۔ اصالۃً تو وہ ناجائز ہی ہے جو کرایہ دار سے ناجائز طور پر لی گئی ہے۔ اور جو رقم کسی سے ناجائز طور پر لی گئی ہو اس کو واپس لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے اس کی اجازت دینا مناسب ہے۔

۵۔ صورت ثانیہ میں جہاں کہ کرایہ دار سے پگڑی کی رقم جائز طور پر لی گئی ہے کیونکہ وہ رقم پیشگی کرایہ کے درجہ میں ہے اس لئے مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد مکان واپس کرنے کے وقت کرایہ دار مالک سے وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔

---

[1] بدائع الصنائع ص [illegible] ج ۴ [2] الفتاوی الہندیہ ج [illegible] [3] ہدایہ ص [illegible]

۶۔ صورت ثالثہ میں بھی چونکہ کرایہ والے پگڑی والی رقم جائز طور پر لی گئی ہے کیوں کہ وہ رقم شئی مرہون کے درجہ میں ہے جس کی واپسی کرایہ کی واپسی کے وقت ہو گئی ہے یا وہ رقم کرایہ میں وضع ہو گئی ہے اس لئے کرایہ دار مدت اجارہ ختم ہونے پر مکان کی واپسی کے وقت مالک مکان سے وہ رقم واپس نہیں لے سکتا۔

۷۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد اصل کرایہ دار کسی نئے کرایہ دار کو وہ مکان کرایہ پر دینے کا حق دار نہیں ہے بلکہ مکان، مالک کے حوالے کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر مالک مکان نے اصل کرایہ دار کو اجارۂ مکان کا وکیل بنا دیا ہو تو وہ مکان مدت معینہ (مثلاً دس سال) کے لئے نئے کرایہ دار کو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ توکیل بالاجارہ جائز ہے۔ ویجوز التوکیل بالطلاق والعتاق والاجارۃ والاستئجار؎ اور پگڑی کی رقم (مثلاً پانچ ہزار روپے) بھی لے سکتا ہے اور جواز کی وجہیں وہی ہوں گی جو پہلی تینوں صورتوں میں ذکر کی گئی ہیں۔

پھر نئے کرایہ دار سے حاصل ہونے والا کرایہ اور پگڑی کی رقم بہر صورت مالک مکان کی ہوگی کیوں کہ یہ ساری رقم اسی کے مکان کو کرایہ پر دینے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے لیکن اصل کرایہ دار نے جو رقم مالک کو پگڑی کے طور پر دی ہے اگر وہ رقم ماہانہ کرایہ کے علاوہ دی ہے پھر نہ تو واپس ہوتی ہے، اور نہ کرایہ میں وضع ہوئی ہے۔ تو اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم (پانچ ہزار روپے) وصول کر کے اپنی دی ہوئی رقم پگڑی کے عوض میں لے سکتا ہے یہی حکم مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اور احتیاطاً مالک کی رضا مندی حاصل کر لینا بہتر ہے۔

۸۔ مدت اجارہ کے اندر اصل کرایہ دار کسی نئے کرایہ دار کو وہ مکان کرایہ پر دینے کا مجاز ہے البتہ جو ماہانہ کرایہ اصل کرایہ دار اور مالک مکان کے درمیان طے ہوا تھا وہی کرایہ یا اس سے کم وہ نئے کرایہ دار سے لے سکتا ہے۔ اگر زیادہ لے گا تو زائد کرایہ اس کے لئے حلال نہ ہوگا اس کو صدقہ کرنا واجب ہوگا لیکن اگر اس نے مکان میں کچھ اضافہ کیا ہو مثلاً دروازہ یا دیوار وغیرہ میں کچھ اصلاح کی ہو تو زائد کرایہ بھی اس کے لئے حلال ہوگا۔

ولو استأجر دارا وقبضها ثم أجرها فانه یجوز ان اجرها بمثل ما استاجرها او اقل وان اجرها باکثر مما استاجرها فهی جائزة ایضا الا انه ان کانت الاجرة الثانیة من جنس الاجرة الاولی فان الزیادة لا تطیب له ویتصدق بها وان کانت من خلاف جنسها طابت الزیادة ولو زاد فی الدار زیادة کما لو وتد فیها وتدا او حفر فیها بئرا او طینا او اصلح ابوابها او شیئا من حوائطها طابت له الزیادة ؎

؎ بدائع الصنائع ج ۴ ص [illegible]   ؎ الفتاوی الہندیہ ج ۴ ص [illegible]

اس صورت میں بھی وہ دوسرے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے سکتا ہے اس کے جواز کے لئے بعینہٖ وہی تاویلیں ہو سکتی ہیں جو پہلی تینوں صورتوں میں بیان کی گئی ہیں۔

اس صورت میں ماہانہ کرایہ اور پگڑی کی رقم سب کچھ اصل کرایہ دار کا ہوگا کیونکہ مدت اجارہ میں مکان سے نفع اٹھانے کا حق دار وہ مالک نہیں ہے بلکہ اصل کرایہ دار ہے۔ البتہ اصل کرایہ دار اور مالک کے درمیان جو کچھ طے ہوا تھا وہ اس کو دینا ہوگا۔

وہ جن تصرفات کا اختیار اصل کرایہ دار کو ہے ان ہی تصرفات کا اختیار دوسرے کرایہ دار کو بھی ہوگا اور جن تصرفات کا اختیار اصل کرایہ دار کو نہیں ہے ان کا اختیار نئے کرایہ دار کو بھی نہ ہوگا۔

مالک مکان اور کرایہ دار کے لئے مفید ہدایات

اصل مسئلہ کی وضاحت اور احکام متعلقہ کے بیان کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مالک مکان اور کرایہ دار کے لئے کچھ مفید ہدایات پیش کر دی جائیں جو اصول تجربہ پر مبنی ہیں۔ اگر دونوں ان پر عمل کریں تو خلاف شرع امور سے بچ کر رہ سکیں۔

ہدایات برائے مالک: مالک مکان کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ ضرورتوں کا خیال رکھ کر کرایہ زیادہ مقرر نہ کرے، ماہانہ کرایہ لے اور اسی پر اکتفا کرے، پگڑی لینے سے حتی الامکان اجتناب کرے۔ کرایہ وصول کرنے اور تقاضا کرنے میں سختی نہ برتے۔ کرایہ دار اگر کسی مہینے میں کرایہ ادا کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس ماہ کا کرایہ معاف کر دے یا کم سے کم اس کو مہلت تو ضرور ہی دے دے۔ مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد کرایہ دار سے بآسانی اور نرمی سے مکان خالی کرائے، تشدد ہرگز نہ کرے۔ بالخصوص جبکہ دوسرے مکان کا حصول نہایت مشکل ہو اور کرایہ دار عیال دار ہو اور اس کے چھوٹے چھوٹے دودھ پیتے بچے ہوں۔ ایسی حالت میں کرایہ دار کو مکان خالی کرنے پر مجبور کرنا بڑی بے دردی اور انتہائی سنگدلی کا مظاہرہ ہے۔

ہدایات برائے کرایہ دار: کرایہ دار کے لئے بہتر یہ ہے کہ مکان اچھی طرح استعمال کرے جس طرح اپنا مکان استعمال کیا جاتا ہے۔ کرایہ ہر ماہ کے ختم پر بغیر ٹال مٹول کے ادا کرتا رہے۔ اگر وقت پر ادا نہ کرنے کی

صورت میں مالک تقاضا میں سختی کرے تو لڑنے جھگڑنے کے بجائے صبر کرے۔ مدت اجارہ ختم ہونے پر جلد از جلد مکان خالی کر کے مالک کے حوالے کر دے یا مالک مکان کی خوشدلی کے ساتھ از سر نو وہ مکان کرایہ پر لے لے اگر مالک مکان کرایہ میں اضافہ کا مطالبہ کرے تو مناسب اضافہ پر راضی ہو جائے۔ وہ مکان تو شرعاً مالک ہی کا ہے۔ اس لئے حکومت کے قانون سے فائدہ اٹھا کر مالک مکان کو پریشان کرنا اور مکان واپس نہ کرنا بالخصوص جب کہ دوسرے مکان کا بسہولت انتظام ہو سکتا ہو بے انصافی ہے۔ اور اگر کرایہ دار اپنا ذاتی مکان بنوا چکا ہو، پھر تو مالک کو پریشان کرنا قبضہ جمائے رکھنا اور مقدمہ بازی کے لئے تیار ہو جانا صریح ظلم ہے۔ خدا کے قہر سے ڈرنا چاہئے۔

بفضلہ تعالیٰ جس قدر مضمون بیان کرنا مقصود تھا معرض تحریر میں آگیا فلہ الشکر وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین۔

پگڑی کا مسئلہ

مفتی عزیز الرحمٰن، بمبئی

پگڑی کے لین دین کا چلن ہمہ گیر نوعیت حاصل کر گیا ہے، خصوصاً بڑے شہروں میں اور اب تو اس کا رواج چھوٹے بڑے قصبات میں بھی ہو چلا ہے، جس حد تک اس کا رواج تقریباً عام ہو چکا ہے، علماء کرام خصوصاً فقہ و فتاوی سے واقفیت اور وابستگی رکھنے والے حضرات کے لئے اتنا ہی توجہ طلب ہے، تاکہ اس کی شرعی حیثیت واضح ہو کر سامنے آجائے، اور امت مسلمہ کے سامنے ایک واضح ہدایت اس باب میں ہو جس کے مطابق وہ عمل کر سکے، شریعت اسلامیہ نے زندگی کے ہر معاملے میں مسلمانوں کو پابند کیا ہے کہ آسمانی ہدایت اور احکام الٰہی کے مطابق کوئی قدم اٹھائیں۔

قرآن و سنت نے ہر معاملے میں رہنمائی کر دی، اور اس کے بعد ہمارے فقہاء کرام اور مجتہدین نے اس کی روشنی میں تمام جزئیات کو مرتب کر کے امت کے سامنے پیش کیا، یہاں تک کہ امکانی صورتوں کو بھی نہیں چھوڑا، لیکن جدید ترقیات کے نتیجے میں طرح طرح کی صورتیں ایسی سامنے آتی رہتی ہیں، جو بڑے غور و فکر کی متقاضی ہوتی ہیں، اور انھیں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں حوادث الفتاوی کہا جاتا ہے، پگڑی کے مسئلے کا شمار بھی حوادث الفتاوی میں ہوتا ہے۔

شریعت میں بیع اور عقد اجارہ کے واضح اور مفصل احکام ہیں، بیع کی تعریف فقہاء کے نزدیک یہ ہے مبادلۃ المال بالمال بالتراضی [1] اور اجارہ کی تعریف یوں کی گئی ہے ھی عقد علی المنافع بعوض [2]

---

[1] کفایۃ مع فتح القدیر ص [illegible]

[2] عالمگیری ص [illegible]

بیع میں ملکیت ایک سے دوسرے کو منتقل ہو جاتی ہے، جب کہ اجارہ میں مستاجر کو طے شدہ مدت تک منفعت کا استحقاق ہوتا ہے۔

پگڑی کی ظاہری شکل نہ تو بیع کی ہے، نہ اجارۂ شرعیہ کی، میری معلومات اور مشاہدے کے مطابق اس کی صورتیں اس طرح ہیں: کبھی تو مالک مکان ابتدا ہی میں ایک مخصوص رقم وصول کر لیتا ہے، سابقہ کرایہ دار ہوتا ہی نہیں جب کہ بیشتر یہ ہوتا ہے کہ سابقہ کرایہ دار نئے آنے والے سے قیمت کے نام پر ایک رقم طے کرتا ہے اور پھر اصل مالک بھی نام بدلنے وغیرہ کے عنوان سے طے شدہ قیمت کا ایک حصہ وصول کرتا ہے جبکہ کرایہ بھی لاگو رہتا ہے، اور کاغذی حد تک یہ شخص کرایہ دار ہی کہلاتا ہے، اگرچہ اس طرح سے فروخت کر دینے اور دوسرے مالکانہ تصرفات کا حق اسے حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث حقدار قرار پاتے ہیں، شرعی عقد اجارہ میں مدت کا تعین ضروری ہے مگر اس معاملے میں مدت وغیرہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ ایک بات اور خاص ہے کہ کرایہ برائے نام ہوتا ہے، اپنی ملکیت میں جو کرایہ واقعی مل سکتا ہے اس طرح کے معاملے میں اس کا دسواں حصہ بھی بطور کرایہ وصول نہیں ہوتا۔

جو صورت حال ہے، اس کے مطابق یہ شخص نہ تو حقیقی مالک نظر آتا ہے نہ ہی شرعی کرایہ دار، سوال یہ ہے کہ اس کی واقعی حیثیت کیا ہے پھر مرنے کے بعد عموماً تو یہ ہوتا ہے کہ سب ورثا باہمی تصفیے سے تقسیم کر لیتے ہیں، اس وقت کرایہ داری وغیرہ کا کوئی سوال نہیں اٹھایا جاتا جب کہ بہت مرتبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ لڑکے خود قبضہ کر لیتے ہیں، اور کرائے کی جگہ کا عذر کر کے لڑکیوں کو محروم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں، ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لڑکا زیادہ ہوشیار ہے تو اس نے خود قبضہ کر لیا، اور دوسروں کو یہ کہہ کر محروم کرنا چاہا کہ یہ کرایہ کی جگہ ہے، آپ لوگوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔

مفتیان کرام کے پاس جو سوالات ایسے تنازعات میں بھیجے جاتے ہیں ان میں قابض گروہ کرائے کی جگہ ہونے کو سب سے پہلے ظاہر کرتا ہے، اور جو محروم ہیں وہ مطلق ملکیت کے بٹوارے کا استفسار پیش کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ مفتی کے سامنے جیسا سوال ہوگا جواب اسی کے مطابق دے گا، اس لئے پہلے سوال کے جواب میں اسے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ کرائے کی جگہ میں وارثوں کا کوئی حق نہیں، اور دوسری نوعیت کے سوال کے جواب میں اسے تمام وارثوں کے حصے بتانے پڑتے ہیں، اس طرح ایک ہی معاملہ میں متضاد فتاویٰ جمع ہو جاتے ہیں، اور کبھی کبھی تو ایک ہی مفتی کے فتاویٰ میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے جب کہ اس میں مفتی

کا کوئی تصور نہیں ہوتا، سوال کی نوعیت کا فرق ہے جو جواب میں فرق پیدا کر دیتا ہے، عام املاک سے ہٹ کر اوقاف کا مسئلہ اور نازک ہوجاتا ہے، چوں کہ پگڑی کے لین دین کی صورت میں کرایہ دار سے خالی کرانا ممکن نہیں رہ جاتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وقف کی ملکیت کو اس طرح دیا جاسکتا ہے۔ اور یا بدلنے کے نام پر جو رقم ملتی ہے کیا متولی کے لئے اسے لے کر وقف کے مصارف اور مساجد وغیرہ میں خرچ کرنا درست ہے۔

پیشتر اس کے کہ میں اس سلسلے میں اپنی کوئی رائے ظاہر کروں، مناسب یہ ہے کہ ہمارے اکابر نے اس سلسلے میں جو لکھا ہے، ان میں سے بعض کی تحریریں نقل کر دی جائیں۔

ایک نظریہ مطلقاً عدم جواز کا ہے، ہم اس نظریے کے نمائندہ کے طور پر محترم خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب جدید فقہی مسائل کا اقتباس پیش کرتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں "آج کل کرایہ داری کے نام پر پگڑی کا بھی رواج ہوگیا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک مکان جس شخص کو مکان کرایہ پر دیتا ہے وہ کرایہ دار سے ایک خطیر رقم ابتداء میں پگڑی کے نام پر لیتا ہے، اور ماہ بماہ کرایہ اس کے علاوہ"

پھر جب کرایہ داری کی تبدیلی ہوتی ہے تو پہلا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر مکان اس کے حوالہ کر دیتا ہے، یہ صورت درست نہیں ہے نہ مالک مکان کا پگڑی لینا، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ میں ایک ایسی رقم کا وصول کرنا ہے جس کا وہ کوئی عوض ادا نہیں کر رہا ہے، اور یہ سود اور رشوت میں داخل ہے اور نہ پہلے کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار سے لینا کہ اس نئے شخص سے اس کا تو کوئی معاملہ ہی نہیں ہے، اصل معاملہ تو نئے کرایہ دار اور مالک مکان میں ہے وہ اس شخص سے یہ رقم وصول کر کے اصل مجرم کے بجائے ایک بے قصور شخص کو سزا دیتا ہے، اسے درحقیقت رقم کا خود مالک مکان ہی سے مطالبہ کرنا چاہئے[1]

دوسرا نظریہ کرایہ دار اور اصل مالک کے حکم میں فرق کا ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے یہ پوچھا گیا کہ کرایہ دار جو کہ مکان یا دکان میں آباد ہے، وہ کسی دوسرے شخص سے پگڑی کا روپیہ لے کر اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو آباد کر دیتا ہے یا مالک

---

[1] جدید فقہی مسائل ص۲۷۰

جائیداد سے پگڑی کا روپیہ لے کر چھوڑ کر خالی کر دیتا ہے...... یہ پگڑی کا روپیہ جائز ہے یا نہیں؟ حضرت مرحوم فرماتے ہیں کہ پگڑی کا روپیہ لینا خواہ دوسرے کرایہ دار سے یا مالک مکان سے ناجائز ہے۔ مالک جائیداد کو اپنی جائیداد اس سے واپس لینے کا حق ہے اور کرایہ دار کو یہ جائز نہیں کہ وہ جائیداد دوسرے کرایہ دار کو دے اور اس پر پگڑی کی رقم بطور رشوت کے وصول کرے۔

ایک دوسرے جواب میں فرماتے ہیں یہ پگڑی کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے ناجائز ہے اور رشوت کے حکم میں ہے۔[1]

مذکورہ جوابوں کا تعلق کرایہ دار کے پگڑی لینے سے تھا، مالک جو رقم لیتے ہیں اس کے متعلق کفایۃ المفتی میں ایک سوال و جواب یوں ہے۔

سوال: یہاں پر لوگ دکانیں کرایہ پر دیتے ہیں مگر علاوہ کرایہ کے ایک اور رقم جسے سلامی کہتے ہیں مستاجر سے لیتے ہیں، مستاجر اس وجہ سے کہ وہ دکان موقع کی ہوتی ہے اس زائد رقم یعنی سلامی کا دینا بھی قبول کرتے ہیں یہ سلامی ماہواری کرایہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی بلکہ ماہواری کرایہ ماہ بماہ علیحدہ دینا ہوگا آیا یہ سلامی کا روپیہ دینا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب: یہ سلامی اگرچہ بظاہر کرایہ ماہوار کے علیحدہ معلوم ہوتی ہے مگر جب کہ مالک جائیداد لیتا ہے تو یہ کرایہ ہی شمار ہوگی، اور جتنے دنوں کے لئے دکان کرایہ پر دی گئی ہے اس کے کرایہ ماہواری کی مجموعی رقم کے ساتھ یہ بھی کرایہ میں داخل اور محسوب ہوگی مثلاً دس روپے ماہوار کرایہ پر سال بھر کے لئے دکان دی اور سو روپے سلامی کے لئے تو یوں کہا جائے گا کہ دو سو روپیہ سال بھر کا لیا گیا ہے، اور اگر مدت کرایہ پر دینے کی تعیین نہ ہو تو اس صورت میں اگر صاحب جائیداد اس طرح کہہ دے کہ میں یہ دکان ماہوار دس روپے ماہوار کرایہ پر دیتا ہوں، مگر پہلے مہینے کا کرایہ ایک سو دس روپے مقرر کرتا ہوں اور اس کے بعد ہر مہینے دس روپے ماہوار کرایہ لوں گا تو یہ صورت جائز ہے۔[2]

حضرت مفتی صاحب نے مالک اور کرایہ دار کے حکم میں فرق کیا ہے جو مذکورہ فتووں سے ظاہر ہے۔

---

[1] کفایۃ المفتی ج ۷، ص ۳۰۳، ج ۸، ص ۲۲۲

[2] کفایۃ المفتی ۔ ص ۲۲۲

ایک تیسرا نظریہ اس طرح پگڑی کی رقم دینے والے کی ملکیت کا بھی ہے، حضرت تھانویؒ کے
فتاویٰ میں ایک سوال ملک برما کا اور اس کا جواب اس پر روشنی ڈالتا ہے سوال کی نوعیت تقریباً یہی ہے
جو پگڑی کے بیان میں دی گئی ہے نام البتہ پگڑی کا نہیں ہے، خلاصہ سوال یہ ہے کہ ملک برما میں حکومت نے ایک
شخص کو جسے جو ٹرنگ کہا جاتا ہے جس کے ماتحت چند گاؤں ہیں ان دیہات کا مالک بنا دیا بایں شرط
کہ سالانہ آمدنی ریونیو سرکار میں دیتا رہے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ یہ دیہات فروخت کر دے سرکار مانع نہ
ہوگی، البتہ خریدار پر بھی یہی شرائط لاگو ہوں گی، اور وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو اسے حاصل ہیں
تیس برس کے بعد جو نیا قانون لاگو ہوگا اسے بھی ماننا پڑے گا اب یہ شخص جسے سرکار نے دیہات کا مالک بنا دیا
ہے رعایا کو کچھ نذرانہ لے کر چند قطعہ زمین اس شرط کے ساتھ دیتا ہے کہ سالانہ مثلاً فلاں قدر روپیہ دینا پڑے گا
اور یہ خراج گزار صدقہ، ہبہ، بیع وغیرہ میں مختار ہوگا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کو بھی یہی اختیارات حاصل
ہوں گے لیکن زمین فروخت کرنے پر جو قیمت حاصل ہوگی اس کا چوتھائی دینا پڑے گا، اور خریدنے والوں کو بھی
اسی حساب سے خراج دینا ہوگا اور تمام شرائط اس پر لاگو ہوں گی اب اگر زمیندار ایک رعیت سے کچھ لے کر
کو دے دے تو ان میں سے زمین کا مالک کون ہوگا۔ اھ ملخصاً حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جواب میں تحریر فرماتے
ہیں کہ سرکار نے ٹرنگ کو جو دیا ہے وہ بیع ہے کہ اس کی ملک ہو گیا اس کے بعد جو ٹرنگ نے خراج دار کو دی اور گویا
ظاہر ہے یہ بیع بالعوض معلوم ہوتا ہے اور بیع بالعوض بحکم بیع ہے اور اگر یہ شرائط لگائے ہیں تو فاسد ہے۔

اور بیع فاسد میں جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے قیمت مسماۃ نہیں بلکہ قیمت عدل ہے نیز مشتری قبضہ کرلے
تو مالک ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری نے اس کو کسی دوسرے کو بیع صحیح کر دیا ہو یا ہبہ کر کے تسلیم کر دیا ہو یا وقف
کر دیا ہو یا رہن کر دیا ہو تو اس وقت تک بائع کو حق فسخ و استرداد حاصل نہیں ہے، اور جو مشتری سے لیا ہے اسکا ادا کرنا بھی
واجب ہے، اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ صورت مسئولہ میں جو ٹرنگ نے جس شخص کو زمین دی ہے وہ
قبضہ کرنے کے بعد مالک ہو جائے گا اور جو شرائط ٹھہرائے ہیں لغو ہوں گے۔ اھ ملخصاً [1] یہ سوال و جواب
پگڑی کے بعینہ مطابق ہے مالک زمین نے نذرانہ کے نام پر ایک رقم لیکر سالانہ کرایہ کی ادائیگی کی شرط کے
ساتھ زمین رعایا کو دے دی اور اس شرط کے ساتھ فروخت کا بھی حق دے دیا کہ قیمت کا چوتھائی حصہ

---

[1] امداد الفتاویٰ ج ۳ ص [illegible]

نے مجھے دیا ہوگا پگڑی کی نوعیت بھی تقریباً ایسی ہی ہے مالک جب کرایہ دار سے رقم لیتا ہے تو اسے فروخت وغیرہ کا حق بھی دیتا ہے، اور اس میں بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ بیچنے کی صورت میں ایک حصہ اصل مالک کو بدل لینے کے نام سے ملے گا، چاہے یہ خود دے یا دوسرا خریدنے والا دے، اسی صورت کو حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیع بالعوض کا حکم دیا لیکن بوجہ شرائط مذکورہ بیع فاسد ہے، اور قبضہ کو مفید ملک فرمایا ہے، حضرت تھانوی کی اس عبارت سے بھی پگڑی کا مسئلہ بآسانی حل ہو سکتا ہے اور ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے، فقہ و فتاوی کی کتابوں میں بھی اس کی نظیریں خلو الحوانیت، سکنی، کردار، کدک وغیرہ ناموں سے ملتی ہیں، پگڑی کے معاملے میں یہ تو واضح ہے کہ اصل مالک کوئی اور ہے جو پگڑی کے لین دین کے بعد بھی مالک کہلاتا اور کرایہ وصول کرتا ہے، اگرچہ کرایہ برائے نام ہو، اور عرف میں پگڑی کے لین دین کو بھی خرید وفروخت کہا جاتا ہے، پگڑی دے کر لینے والے کو جو حق حاصل ہو جاتا ہے، اس کے نتیجے میں وہ بہت سے مالکانہ تصرفات بھی کرتا ہے، اور اصل مالک مانع نہیں ہوتا، اس حق کو ہم حق رہائش سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں سرکاری کاغذات میں اس کا نام شاید TENANKY RIGHT ہوتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی نوعیت کیا ہے، آیا اسے مال کہا جا سکتا ہے، یا منفعت اور حق مطلق ہے، حقوق مجردہ میں سے، شامی یا مذکورہ میں ہے مال کی تعریف علامہ شامی نے کی ہے، ما یمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة - ایک تعریف میں موجود کی قید بھی ہے یعنی جس کا ظاہری وجود ہو، حق کی تعریف ہے، ما یستحقه الرجل الخ یعنی جس کا انسان حق دار قرار پائے، اور حق بیع کے تابع ہے لیکن بیع کی جانب رغبت کا سبب ہے "واعلم ان الحقوق فی تعاقد ما ذکر فیها هو تبع للمبیع ولا بد انه لا یقصد الا کا جنس کالطریق والشرب"[1] اس کا مفہوم ایک حد تک مرافق ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک مرافق دار سے مراد منافع دار ہے[2] ——— ان تعریفات کی روشنی میں حق رہائش کو مال نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ منافع اور حقوق میں شامل ہوگا۔

حقوق کے متعلق حکم یہ ہے کہ ان کا معاوضہ نہیں لیا جا سکتا ہے، لا یجوز الاعتیاض عن الحقوق

---

[1] شامی ج ۴ ص ۱۱۷

[2] شامی ج ۴ ص ۱۰

المجردة عن الملك. شامی اس کی تشریح میں کہتے ہیں قال فی البدائع الحقوق المجردة لا یحتمل التملیک الخ لان الاعتیاض عن مجرد الحق باطل یہ حکم تو حقوق مجردہ کا تھا اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حقوق مجردہ کے علاوہ بھی کوئی قسم ہے، ایسے حقوق کو مؤکدہ کہا جاتا ہے اور ان کا عوض بھی ہوتا ہے، گویا انھیں ایک گونہ ملکیت کی حیثیت حاصل ہے چنانچہ علامہ شامی عبارت مندرجہ بالا کے معًا بعد تحریر فرماتے ہیں، الا اذا فوت حقا مؤكدا فانه يلحق بتفويت حقيقة الملك فی حق الضمان كحق المرتهن، وفی بيع حق المرور روايتان، اس عبارت سے حقوق غیر مجردہ اور ان کے بعض احکام کا علم ہونا ظاہر ہے حقوق کی ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے وہ شامی کے الفاظ میں اس طرح ہے جو حقوق صرف دفع ضرر کی غرض سے ثابت ہوتے ہیں وہ مجردہ ہیں، اور جو اس کے علاوہ بر وصلہ وغیرہ کے طریقے پر ثابت ہوں وہ مؤکدہ ہیں اس کے بعد لکھتے ہیں کہ حق کے عوض کا جائز ہونا علی الاطلاق نہیں ہے میں نے بعض علماء کی تحریر میں مفتی ابوالسعود کے حوالے سے یہ دیکھا ہے کہ موصوف نے حق قرار کے عوض لینے اور اس میں تصرف کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، ان عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على اطلاقه ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف فيه[2]

پگڑی کا مسئلہ حقوق مجردہ میں کسی طرح نہیں آتا، اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو حضرت تھانوی کے فتوے کی روشنی میں ملکیت کی نوعیت مانی جائے یا کم از کم حقوق مؤکدہ میں شامل کیا جائے، اس سلسلے میں سکنی اور خلو الحانوت کی بحث فیصلہ کن ثابت ہو سکتی ہے، یہ مسئلہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر نیا ہے لیکن شامی کی تحریرات کی روشنی میں دیکھا جائے تو زمانہ قدیم سے اس کی مختلف شکلیں موجود ہیں، اور فقہاء نے ان کے احکام پر مشتمل بحثیں بھی کی ہیں، مثلاً خلو اور سکنی کے مباحث، خلو اور سکنی میں قدرے فرق ہے سکنی کے متعلق فقہاء کی تصریح جو شامی نے نقل کی ہے یہ ہے:

عين مركبة فی الحانوت، عين قائمة فی الحانوت اور اسی کو گدک بھی کہا جاتا ہے وان كان له فيه شئ زائد على الخلو من بناء ونحوه مما يسمى فی مرفقنا كدك وهو المراد هنا بلفظ السكنى الخ[3]

---

[1] شامی ج ۴ ص ۵۱۸

[2] شامی ص ۲۲ ج ۴

خلو کی نوعیت یہ ہے کہ مستاجر اپنے پیسے سے عمارت تعمیر کرے یا باغ لگائے یا پھر زمین کا اصل مالک اس سے رقم لے کر یہ کرے تو مستاجر کو حق قرار حاصل ہوتا ہے، اس کو خلو اور کردار کہتے ہیں یبنی المستاجر او یغرس فی ارض الوقف ویصیر له فیها حق القرار وهو المسمی بالکردار له الاستبقاء باجر المثل الخ وقد یقال ان الدراهم التی دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها علی بناء الوقف شبیهة بکبس الارض بالتراب فیصیر له حق القرار ولا یخرج من یده اذا کان یدفع اجر المثل ومثله ما لو کان یرمم دکان الوقف ویقوم بلوازمها من ماله۔ درمختار کے قول بلزوم خلو الحوانیت کی تشریح میں ابتدا ہی میں شامی نے یہ بتلا دیا ہے کہ عرف خاص کے اعتبار کے مطابق یہ فتویٰ مناسب ہے کہ قاہرہ کے بازاروں میں خلو الحوانیت کی جو صورت پائی جاتی ہے، وہ لازم ہے اور خلو صاحب خلو کا حق ہے، صاحب حانوت اسے نکالنے یا علٰحدہ کرنے کا مجاز نہیں اسی طرح وہ دوسرے کو کرایہ پر بھی نہیں دے سکتا، اگرچہ اراضی وقف کی ہو، اقول علی اعتبار العرف الخاص ینبغی ان یفتی بان ما یقع فی بعض اسواق القاهرة من خلو الحوانیت لازم ویصیر الخلو فی الحانوت حقا له فلا یملک صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتها لغیره ولو کانت وقفا۔[1] اس کے بعد ہی شامی نے سلطان غوری کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حوانیت الجملون کی تعمیر کے وقت اس نے تاجروں کو حق خلو کے ساتھ حوانیت سپرد کیا اور ان سے ایک مقررہ رقم لیکر وقف نامہ میں اس کا تذکرہ بھی کر دیا، وقد وقع فی حوانیت الجملون فی الغوریة ان السلطان الغوری لما بناها اسکنها للتجار بالخلو وجعل لکل حانوت قدرا اخذه منهم وکتب ذلک بمکتوب الوقف۔[2]

یہ واقعہ شامی نے ابن نجیم کے نقل کیا ہے اس کے بعد واقعات الضریری وغیرہ کے حوالے سے یہ مسئلہ بھی درج کیا ہے کہ ایک شخص کے قبضہ میں دکان تھی وہ غائب ہو گیا متولی قاضی کے پاس معاملے گیا اور قاضی نے اسے دوسرے کو کرایہ پر دینے کی اجازت دے دی اور اس نے اس کے مطابق عمل بھی کر لیا اس کے بعد غائب شخص واپس آگیا تو وہی زیادہ مستحق ہے اور اگر اسے حق خلو حاصل ہے تو خلو کا بھی وہی حقدار ہے اگر چاہے تو اجارہ کو فسخ کر کے اپنی دکان میں رہے اور اگر چاہے تو نئے مستاجر سے خلو کی قیمت وصول کر لے

---

[1] شامی ج ۴ صفحہ

[2] شامی ج ۴ صفحہ

اور اسے بھی اس کی ادائیگی کا حکم کیا جائے گا۔

کتاب الاجارہ میں علامہ شامی نے اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے جن امور میں حاجت مقتضی ہے اور مدت دراز سے عادۃ جاری وساری ہیں، اور خواص بھی بلا نکیر کے اسے جانتے ہیں جیسے خلو الحوانیت کا مسئلہ ہے یعنی متولی یا مالک یا واقف دکان کے لئے ایک خاص رقم کرایہ دار سے لے کر اسے قانونی تمسک دے دے تو دکان والا اسے نکال نہیں سکتا ہے جسے حق خلو حاصل ہے، نہ ہی دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے۔

تاوقتیکہ رقم اسے نہ دے دی جائے، نعم یفتی بہ فیما دعت الیہ الحاجۃ وجرت بہ فی المدۃ المدیدۃ العادۃ وتعارفہ الاعیان بلا نکیر کالخلو المتعارف فی الحوانیت وھو ان یجعل الواقف او المتولی او المالک علی الحانوت قدرًا معینًا یؤخذ من الساکن ویعطیہ بہ تمسکا شرعیًا فلا یملک صاحب الحانوت بعد ذلک اخراج الساکن الذی ثبت لہ الخلو ولا اجارتھا لغیرہ مالم یدفع لہ المبلغ المرقوم فیفتی بجواز ذلک قیاسا علی بیع الوفاء الذی تعارفہ المتاخرون آہ ومن القواعد الکلیۃ اذا ضاق الامر اتسع حکمہ فیندرج تحتھا امثال ذلک مما دعت الیہ الضرورۃ [1]

اس بحث میں علامہ شامی نے خلو کے متعلق علامہ عبدالرحمٰن آفندی العمادی مفتی دمشق کا یہ اصولی جواب بھی نقل کیا ہے، الحکم العام قد یثبت بالعرف الخاص اس سے بھی مسئلہ خلو کا جواز ظاہر ہے، نیز موصوف کے جواب کی بنیاد عرف خاص ہے حکم عام کے اثبات پر ہے اب جبکہ اسے (پگڑی کو) عرف عام کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے لہٰذا بدرجہ اولیٰ اس کا ثبوت ہونا چاہئے۔

ان تصریحات کی روشنی میں دکان کی ملکیت نہ ہونے کی صورت میں بھی حق خلو اور اس پر ملک ثابت ہے، اور ضرورت اور عرف عام کی بنیاد پر حکم میں وسعت کا قاعدہ کلیہ بھی اپنی جگہ موجود ہے، لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ پگڑی کے مسئلے میں وہ فتویٰ نہ دیا جائے جو فقہاء کرام نے خلو الحوانیت و زکنی وغیرہ میں دیا ہے۔

---

[1] شامی ج ۵ ص ۱۸

شامی نے کتاب البیوع مطلب لزوم خلو الحوانیت میں قدرے کلام بھی کیا ہے، اور آخر میں علماء مالکیہ میں سے علامہ ناصر الدین اللقانی کے فتوے کے حوالے دیتے ہوئے بدر القرافی کی یہ بات درج فرمائی ہے کہ علامہ ناصر الدین اللقانی اصحاب ترجیح میں سے ہیں اس لئے ان کی تحریر معتبر ہے اس کے بعد علامہ شامی نے فتاویٰ الکازرونی کے حوالے سے ان لفظوں میں ان کا فتویٰ نقل فرمایا ہے۔ فلو مات صاحب الخلو یوفی منه دینه ویورث عنه وینتقل لبیت المال عند فقد الوارث[1] یعنی صاحب خلو انتقال کر جائے تو خلو سے اس کے قرض کی ادائیگی کی جائے گی اور اس میں اس کی وراثت بھی جاری ہوگی، وارثوں کے نہ ہونے کی صورت میں یہ حق بیت المال کو منتقل ہوگا۔ اس کی روشنی میں وراثت کا مسئلہ بھی حل کیا جا سکتا ہے۔ البتہ جو صورتیں مذکور ہیں ان میں خاص بات بطور قدر مشترک یہ ہے کہ اصل مالک یا متولی یا واقف کو علاوہ کرایہ کے ایک رقم مزید ملتی ہے،

یا پھر تعمیر وغیرہ کرایہ دار کے مصارف سے ہوتی ہے۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کرایہ دار نے کوئی رقم اس طرح کی نہیں دی معاملہ ابتداء سے محض کرایہ داری اجارہ کے مطابق تھا، اور محض قبضہ مستاجرانہ یا حکومتی قوانین کی آڑ لے کر یہ حق اپنے لئے ثابت کرے تو اس کی گنجائش نہیں۔

شامی نے اس بحث میں اس کی بھی تصریح کر دی ہے وہ لکھتے ہیں کہ دکان پر محض قبضہ وغیرہ اور کسی سال تک کرایہ دار ہونا بغیر ان صورتوں کے جن کا ذکر ہوا کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور اس کا اعتبار نہیں اور مدت اجارہ گزر جانے کے بعد ایسی صورت میں مالک کو اسے علیحدہ کر دینے یا دوسرے کو کرایہ پر دے دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اما مجرد وضع الید علی الدکان ونحوها وکونه یستاجرها مدة سنین بدون شیء مما ذکرنا فهو غیر معتبر فللمؤجر اخراجها من یده اذا مضت مدة اجارته وایجارها لغیره[2]

ایک مسئلہ اجرت کا بھی قابل غور ہے، عموماً ہوتا یہ ہے کہ پگڑی وغیرہ کی صورتوں میں اجرت بہت معمولی ہوتی ہے اور لادینی حکومتوں کے قوانین بھی اس کے مؤید ہوتے ہیں، جہاں جہاں خلو الحوانیت اور پگڑی وغیرہ کو لازم اور بطور حق ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی ساتھ ساتھ تصریح ہے کہ ہر کرایہ دار کو بھی اجرت مثل دینی پڑے گی، اور اور اس کا معیار یہ بتایا گیا ہے کہ اگر عمارت بنائی جائے تو اس سے زیادہ کرایہ نہ ملے اگر یہ صورت حال ہے کہ کرایہ دار جو دے رہا ہے وہ اجرت مثل مان لی جائے گی اگرچہ موجودہ حالت میں اس کا کرایہ زیادہ کیوں نہ ہو سکتا ہو با الفاظ دیگر

---

[1] ج ۴ ص ۱۷ شامی

[2] ج ۴ ص ۱۸

موجودہ عمارت کے ہٹا لینے کے بعد دوسرا شخص جس قدر کرایہ دے کر لینا پسند کرے وہی یہاں اجرت مثل ہے

والواقع فی زماننا انہ یستاجر بدون اجر المثل بکثیر ویدفع بعض الاجرۃ ویقتطع بعضہا من العمارۃ وقد یقال لجوازہ وجہ وذلک انہ لو اراد اخر ان یستاجر ویدفع للاول ما صرفہ علی العمارۃ لا یستاجر الا بتلک الاجرۃ القلیلۃ نعم لو استغنی الوقف ودفع الناظر ما للاول فان کل احد یستاجر باجر مثلہ الآن فما لم یدفع الناظر ذلک تبقی اجرۃ المثل تلک الاجرۃ القلیلۃ فلا فرق حینئذ بین العمارۃ المملوکۃ للمستاجر وبین ھذہ ———— ومثل ھذا یقال فی الکدک وھو ما یبنیہ المستاجر فی حانوت الوقف ولا یحسبہ علی الوقف فیقوم المستاجر بجمیع لوازمہ من عمارۃ وترمیم واغلاق ونحو ذلک ویبیعون بثمن کثیر فاذا اعتبر ما یدفعہ المستاجر من ھذا الثمن الکثیر وما یصرف فی المستقبل علی رقبۃ الوقف تکون اجرۃ المثل تلک الاجرۃ القلیلۃ التی یدفعونہا[1]

ان تصریحات کی روشنی میں اجرت کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان تمام مقامات پر ذاتی ملکیت کے ساتھ ساتھ ہر جگہ اراضی موقوفہ کا بھی تذکرہ ہے،

لہٰذا مصالح وقف کی رعایت کے ساتھ موقوفہ اراضی میں بھی اس کی گنجائش ہے، البتہ اوقاف میں وقف کی منفعت کو لازماً مدنظر رکھا جانا چاہئے۔

غرضیکہ اوقاف کی اراضی میں اجرت مثل کا لحاظ پگڑی وغیرہ کی صورت میں کیا جائے تو یہ معاملات میں بھی درست ہونا چاہئے، اجرت مثل کی معرفت کا شامی نے ایک طریقہ اور بتایا ہے جو یہ ہے کہ صاحب خلو نے جو رقم واقف یا متولی کو دی ہے اور مرمت وغیرہ میں جو کچھ خرچ کرے گا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ دوسرے لوگ اگر اتنی رقم دینے کے بعد بھی مثلاً سو روپیہ کرایہ دے کر لینے پر رغبت رکھتے ہوں تو اجرت مثل اس میں سو روپیہ کو کہا جائے گا۔

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ پگڑی کے مسئلے میں ہمارے سامنے دو صورتیں ہیں ایک تو حضرت تھانوی کا فتویٰ ہے اس کے مطابق اس لین دین کو بطریق بیع فاسد بھی انتقال ملک مان لیا جائے اور اس کے قرائن بھی موجود ہیں لیکن

---

[1] کتاب الاجارہ ج ۵ ص ۱۲

اس میں چند الجھنیں ایسی رہ جاتی ہیں جن سے مسئلہ حل نہیں ہوتا مثلاً کرایہ دار پگڑی دے کر مالک بن چکا تو اس کے بعد اصل مالک کے لئے کرایہ کے نام پر کوئی رقم وصول کرنا صحیح نہ ہونا چاہیے خواہ وہ برائے نام ہی کیوں نہ ہو۔ نیز مالک کے لئے آئندہ کسی کرایہ دار سے مزید کچھ لینے کی گنجائش بھی نہ رہے گی اس لئے کہ قبضہ کے بعد ملکیت منتقل ہوگئی اور کرایہ دار کے تصرف کے بعد اب اسے استرداد وفسخ کا حق بھی باقی نہ رہا، لہٰذا اب ایسا کوئی تعلق نہیں رہ گیا کہ اس کی بنا پر وہ کوئی رقم لے سکے دوسری صورت خلو الحوانیت کی ہے۔

پگڑی کا لین دین اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس سے بہت قریب بلکہ یکساں ہے، اور خلو الحوانیت کے متعلق جو تصریحات آپ کے ملاحظہ میں آئیں، ان کے مطابق یہ معاملہ حقیقت ملک کے دائرہ میں آجاتا ہے، اور اسے حقوق مجردہ میں کسی طرح شمار نہیں کیا جا سکتا، پھر جس طرح خلو الحوانیت قابل خرید وفروخت ہے پگڑی کے لین دین کے نتیجے میں جو حق ملتا ہے وہ بھی اسی طرح قابل خرید وفروخت ہوگا، اور علامہ تاج الدین کے توضیح کے مطابق اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اس طرح اس سلسلے میں بیشتر تنازعات اور مورث کے انتقال کے بعد حرص ولالچ کی بنا پر پیدا شدہ کئی خاندانی جھگڑے بھی ختم ہو جائیں گے، اصل مالک بدستور اپنی زمین کا مالک رہے گا اور مناسب اجرت مثل کا بھی حقدار ہوگا۔

ایک مسئلہ باقی رہ جاتا ہے پگڑی کے لین دین میں اگر خلو کی طرح یہاں بھی حق مان لیا جاتا ہے تو آئندہ بدل خلو صاحب خلو کا حق ہوگا نہ کہ صاحب حانوت والارض کا، لہٰذا وہ بدل خلو میں سے کچھ لینے کا بیا زبھی نہ ہوگا صرف مقررہ کرایہ ہی اسے ملنا چاہیے لہٰذا بدل ہونے کے نام پر جو رقم مالکین ہر مرتبہ لیتے ہیں، جانچنے کہ وہ جائز نہ ہو شامی نے جزو دوم خلو الحوانیت کی بحث کے آخر میں یہ مسئلہ بھی ذکر کر دیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ صاحب خلو جب معمولی کرایہ پر دکان حاصل کرتا ہے تو ناظر کو کچھ دراہم پیش کرتا ہے جس کا نام خدمت رکھا جاتا ہے اور جو در حقیقت اجرت مثل کا تتمہ ہے اسی طرح جب صاحب خلو کا انتقال ہو جاتا ہے، یا وہ اپنا حق خلو دوسرے کو سونپتا ہے تو وارث اور دوسرے شخص سے ناظر کو ایک رقم ملتی ہے جسے تصدیق کہا جاتا ہے اسے بھی اجرت میں شمار کیا جائے گا۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے فتوے میں سلامی کے نام پر لی جانے والی جس رقم کو اجرت میں شمار کیا گیا ہے، وہ اس کے عین مطابق ہے لہٰذا بدلنے پر لی جانے والی رقم بھی تصدیق اور خدمت کی طرح اجرت ہی کا ایک حصہ شمار ہونی چاہیئے۔

اس طرح کسی پہلو پر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اور ہمارے فقہائے کرام کی عبارتوں کی روشنی میں ہی شریعت کے تمام تقاضے پورے ہو جاتے ہیں اور مزید کسی اجتہاد کی ضرورت بھی نہیں رہ جاتی۔

بندہ کا رجحان حسب الامر گفتگو میں پیش کی گئی تفصیل کے مطابق پگڑی کے معاملات کو خلو الحانیت میں داخل کئے جانے کا ہے، فان کان حقا فمن اللہ وان کان باطلا فمنی ومن الشیطان واللہ ھو المستعان وھو الموفق ــــــــ!!

پگڑی کا مسئلہ

از ———————— مولانا محمد زید صاحب

پگڑی کا مسئلہ معروف و مشہور ہے۔ ہمارے دیار میں پگڑی کے لین دین کے تین مواقع ہوتے ہیں (۱) کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت (۲) کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتے وقت (۳) کرایہ داری منتقل کرتے وقت اس اعتبار سے پگڑی کی کل تین صورتیں ہوئیں۔ اور ہر صورت میں مختلف شقیں ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلی صورت: مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان اصل کرایہ کے علاوہ مزید رقم بحیثیت دینا طے پائے اور کرایہ دار خوشی سے دینے پر راضی ہو۔ جیسا مروج ہے۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ پگڑی کی رقم کا لین دین ہو اور اس میں اس رقم کی واپسی کی کوئی شرط نہ ہو جیسا کہ اکثر بڑے شہروں میں ہوتا ہے۔

دوسری صورت یہ کہ واپسی کی شرط بھی ہوتی ہے کہ کرایہ دار دکان یا مکان جب خالی کریگا تو مالک مکان کو وہ پگڑی کی رقم (جو اس نے کرایہ دار سے لی تھی) واپس کرنا ضروری ہے۔ دونوں ہی صورتیں مروج ہیں۔

دوسری صورت: کرایہ داری کا معاملہ ختم ہوتے وقت پیش آتی ہے یعنی مالک مکان کرایہ داری کا معاملہ ختم کرنے اور اپنے مکان کو خالی کرانے کے واسطے کافی رقم دیتا ہے۔ اور اس کے لئے گویا وہ مجبور ہوتا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو کرایہ داری کی مدت طے ہوتی تھی یا نہیں۔

تیسری صورت: کرایہ داری کے منتقل کرتے وقت پیش آتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل کرایہ دار نے کرایہ دار کو اپنی جگہ مقرر کر دیتا ہے اور اس کے عوض میں اصل کرایہ دار نے کرایہ دار سے

کافی رقم کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور مالک مکان اس میں کچھ دخل اندازی نہیں کر سکتا۔

اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو کرایہ داری کی مدت مقرر ہوئی تھی یا نہیں اور مدت مقرر ہونے کی صورت میں ابھی مدت باقی ہوگی یا نہیں۔ یہ سب کل چھ صورتیں ہوئیں۔

تمام احکام انھیں مذکورہ صورتوں سے متعلق ہوتے ہیں۔

ضروری تمہید: ہر صورت کی تحقیق اور اصل حکم جاننے سے قبل ضروری ہے کہ ہر صورت کے بارے میں یہ تعیین کی جائے کہ یہ صورت شرعی معاملات میں سے کس معاملہ سے متعلق، اور ابواب فقہیہ میں سے کس باب کے تحت داخل ہو سکتی ہے۔ اور اس صورت اور معاملہ کی حقیقت کیا ہے؟ اس کی تحقیق و تنقیح کے بعد اصل مسئلہ اور اس کا حکم خود بخود واضح ہو جائے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے ایک فقہی اصول کو ذہن نشین کر لیا جائے۔

فقہی اصول: فقہاء کرام نے جابجا قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ معاملات میں اعتبار محض الفاظ کا نہیں معنی کا ہوتا ہے، عبارات کا نہیں مقاصد کا ہوتا ہے، احکام ظاہری صورتوں سے نہیں حقائق سے متعلق ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر احکام عنوان سے نہیں معنون سے متعلق ہوتے ہیں۔ اصولیین نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے۔

العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی[1]

لان الاعتبار للمعانی دون الصور[2]

یہ مسئلہ معروف ہے اور اس کے لئے مزید دلائل کی حاجت نہیں۔

فقہاء کرام نے اس قاعدہ کا بہت لحاظ فرمایا ہے۔ مثلاً رشوت کی حقیقت جب پائی جائے گی تو اس کو رشوت ہی کہا جائے گا گو رشوت دینے والا ہدیہ اور دعوت کے نام سے کوئی چیز دے یا کھلائے۔ اجیر کو اجرت دیتے وقت جو رقم دی جائے گی وہ اجرت ہی ہوگی گو اس کا نام انعام یا صدقہ رکھا جائے حتیٰ کہ اجیر کو اجرت میں زکوٰۃ کی نیت سے جو رقم دی جائے گی اس سے زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوگی۔ سود ربو کی تعریف

---

[1] قواعد الفقہ ص ۹۱ رقم ۱۹۳

[2] ہدایہ ص ۱۸۸ ج ۴

صادق آنے کی صورت میں اس کو سود ہی کہا جائے گا گو اس کا نام کچھ بھی رکھ دیا جائے، شراب شراب ہی ہے گو اس کا نام شربت رکھ دیا جائے۔ بعض فقہاء کی تصریح کے مطابق ثمن کو صدقہ صدقہ نہیں بلکہ ہبہ ہوتا ہے گو اس کو صدقہ ہی کے نام سے دیا گیا ہو۔

الحاصل معاملات میں اعتبار محض الفاظ اور صورتوں کا نہیں بلکہ حقائق اور مقاصد کا ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا قاعدہ کو ذہن نشین کر لینے کے بعد دیکھنا چاہئے کہ اجارہ داری میں پگڑی کے لین دین کی کیا حقیقت ہے؟ کیوں دی جاتی ہے؟ اس کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ اس کی تحقیق کے لئے معاملہ کرنے والوں کا تعامل، عرف ورواج اور ان کی شہادت کافی ہے جس سے کم از کم اتنی بات تو واضح ہو جائے گی کہ پگڑی کی یہ صورت شرعی معاملات میں سے کس معاملہ میں داخل ہے، اسی اعتبار سے اس پر احکام عائد ہوں گے۔

پہلی صورت کا حکم: پہلی صورت جو مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ داری کا معاملہ طے ہوتے وقت ہوتی ہے یعنی کرایہ دار مالک مکان کو کافی رقم یکمشت ادا کرتا ہے جس میں کہ واپسی کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ یہ صورت عموماً بڑے شہروں (کلکتہ، بمبئی) وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

اس صورت میں کافی مقدار میں پگڑی دینے کا مقصد اور اس کا نتیجہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ کرایہ دار کے مکان پر قابض ہو جانے کے بعد مالک کی مجال نہیں کہ کرایہ دار کو بے دخل کر سکے، یا اس کی جگہ کسی دوسرے کرایہ دار کو مقرر کر دے، اگر دوسرا نیا کرایہ دار آئے گا بھی تو اسی اصل کرایہ دار کی مرضی سے، مکان کے سارے حقوق بجائے مالک مکان کے کرایہ دار ہی سے متعلق ہوتے ہیں، اور مالک مکان اپنے مکان سے بے دخل سا ہو جاتا ہے، ہاں اس کو صرف کرایہ لینے کا اختیار رہتا ہے۔ شرکت سے بھی آگے مالک ہونے کی حیثیت اسی کرایہ دار کی ہو جاتی ہے، حتی کہ کرایہ دار کے انتقال کے بعد بھی مالک مکان اس مکان کو نہیں لے سکتا بلکہ اس کے ورثاء ہی اس کے مستحق سمجھے جاتے ہیں اور جس طریقہ سے مالک مکان اصل کرایہ دار کو مکان سے نہیں ہٹا سکتا تھا اسی طرح اس کے ورثاء کو بھی نہیں ہٹا سکتا۔ پگڑی دیتے وقت کرایہ دار یہی سمجھتا ہے اور اسی وجہ سے دیتا ہے کہ اس رقم کے دینے کے بعد مجھ کو اس طرح کے مالکانہ و متصرفانہ اختیارات حاصل ہوں گے، اور اصل مالک بے دخل

سا ہو جائے گا۔ اور مالک مکان بھی پگڑی کی کالی رقم کا مطالبہ اسی واسطے کرتا ہے کہ مجھے اپنے مکان سے بے دخل اور مالکانہ اختیار و حقوق تصرفات سے سبکدوش ہو جانا پڑے گا۔ گویا اس پگڑی کے عوض اس نے اپنی حیثیت ختم کر دی اور مالکانہ اختیار اس پگڑی کی وجہ سے بجائے مالک کے اب کرایہ دار کو حاصل ہو گئے۔ اور یہی حقیقت ہے بیع کی۔

مذکورہ بالا علامات اور عرفی شواہد و دلائل اس بات کے ہیں کہ کرایہ دار نے پگڑی کی رقم مالک مکان کو اصل عمارت کے عوض دی ہے اور اسی وجہ سے اس کو مالکانہ تصرفانہ اختیارات حاصل ہوئے۔ اور اب عمارت کی ملکیت بجائے مالک مکان کے کرایہ دار کی طرف منتقل ہو گئی۔ اور ماہانہ کرایہ جو بھی دیا جاتا ہے وہ عمارت کا نہیں بلکہ زمین کا ہے۔ اسی وجہ سے مالک کرایہ دار کو اس عمارت سے نہیں نکال سکتا۔ ہاں اگر عمارت منہدم ہو جائے صرف زمین باقی رہے تو کرایہ دار کا اس زمین پر کچھ حق نہیں رہتا۔ یہ واضح دلیل ہے اس بات کی کہ پگڑی کی رقم بطور ثمن کے ہے اور عمارت بمنزلہ مبیع کے ہے اور اجارہ داری کا معاملہ عمارت سے نہیں بلکہ زمین سے متعلق ہے۔ گویا پگڑی نام کے اعتبار سے پگڑی اور حقیقت و احکام کے لحاظ سے مبیع کا ثمن ہے۔ جیسا کہ عرف و رواج سے معلوم ہوتا ہے۔

بیع کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ کبھی کرایہ دار پیشگی پگڑی دیتا ہے حالانکہ دکان و مکان کا وجود بھی نہیں ہوتا۔ اور مالک مکان اسی پگڑی کی رقم سے دکان یا مکان کی تعمیر کرواتا ہے اور ماہانہ کرایہ وصول کرتا ہے، تو اصل عمارت کا وجود پگڑی کی رقم سے ہوا اور زمین مالک کی باقی رہی جس کا اس کو کرایہ ملتا ہے۔ گویا یوں ہوا کہ کرایہ دار نے مالک کو پگڑی کی رقم دے کر وکیل بنایا کہ اپنی زمین میں میرے واسطے مکان تیار کر دو۔ اس لحاظ سے یہ عمارت کرایہ دار کی ہوتی ہے اور زمین اصل مالک کی ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا تفصیل جن حضرات کے نزدیک قابل قبول نہ ہو ان کے نزدیک پگڑی کے لین دین کی جواز کی صورت یہ ہے کہ مالک مکان کو اختیار ہے کہ شروع مہینہ میں جتنا کرایہ چاہے مقرر کرے، شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں۔ اور پگڑی میں جتنی رقم لینا منظور ہو اتنی رقم پہلے ماہ کے کرایہ میں مقرر کرے۔ یہ جواز کی بالکل بے غبار صورت ہے۔ بعض اکابر نے بھی اس کو ذکر فرمایا ہے۔ واللہ اعلم۔

واپسی کی شرط کے ساتھ پگڑی میں دی ہوئی رقم کا حکم:

دوسری صورت یہ کہ پگڑی کا لین دین

اس طرح ہو کہ واپسی کی بھی شرط ہو یعنی کرایہ دار جب مکان خالی کرے گا تو مالک مکان پگڑی کی رقم بھی واپس کر دے گا۔

لیکن حقوق و تصرفات کے اعتبار سے جو حیثیت اس کرایہ دار کی تھی جس میں واپسی کی شرط نہیں تھی بعینہٖ وہی حقوق یہاں بھی کرایہ دار کو حاصل ہوتے ہیں، نہ تو مالک مکان اس سے خالی کروا سکتا ہے، اور نہ ہی اس مکان میں اس کا کچھ حق رہتا ہے۔ البتہ صرف کرایہ اس کو ملتا رہتا ہے۔

تو گویا یہ صورت بھی پہلی صورت کے حکم میں داخل ہے، اور واپسی کی شرط کی حیثیت اس معاہدہ کی سی ہوگی کہ مشتری بائع سے کہے کہ جب یہ بیع میں تم کو واپس کر دوں گا تو تم اتنا ہی ثمن جتنا میں نے تم کو دیا ہے مجھ کو واپس کر دینا۔ یہ صرف ایک معاہدہ ہے جس کا پورا کرنا لازم نہیں۔ اور یہ ایسی شرط ہے جو کہ عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اس لئے ناقابل اعتبار ہے۔

گویا پہلی اور دوسری صورت احکام کے لحاظ سے ایک ہی ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ واللہ اعلم۔

پگڑی کی رقم اجرت نہیں بن سکتی: جن لوگوں کے نزدیک پگڑی کی حیثیت ثمن کی نہیں۔ ان کے نزدیک مسئلہ پیچیدہ اور غور طلب ہوگا کہ اس دی ہوئی پگڑی کی رقم کی شرعاً کیا حیثیت ہے۔ اجرت تو اس کو کہہ نہیں سکتے کیونکہ اجرت واپس نہیں ہوتی اور یہاں واپسی کی شرط ہے۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ یہ رقم نہیں بلکہ اس رقم کی منفعت بطور اجرت کے ہے یعنی ماہانہ کرایہ کے علاوہ اجرت میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی رقم سے وہ انتفاع کرتا رہے گا اور رقم کا مالک کرایہ دار ہی رہے گا چنانچہ مالک مکان اس رقم سے منتفع ہوتا ہے اور تخلیہ مکان کے بعد وہ رقم واپس کر دیتا ہے۔ لیکن اس کو بھی اجرت بنانا صحیح نہیں کیوں کہ اجرت وہی بن سکتی ہے جس میں مبیع کا ثمن بننے کی صلاحیت ہو۔ اور محض منفعت میں ثمن بننے کی صلاحیت نہیں[1]

نیز اس وجہ سے بھی صحیح نہیں کہ اجرت مجہول ہے معلوم نہیں کتنی مدت تک ان روپیوں سے انتفاع کرے گا۔ واللہ اعلم۔

پگڑی کی رقم یا تو قرض ہے یا رہن:

۱ــــ ایک صورت یہ کہ واپسی کی شرط کے ساتھ پگڑی میں

[1] مجمع الانہر ص [illegible] ج ۲

دی ہوئی رقم کو اگر قرض کہا جائے لیکن یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی کیوں کہ جو قرض مشروط بالمنافع ہو وہ سود و ربوا بن جاتا ہے کل قرض جر نفعا فہو حرام ۔

۲ ـــــ ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ پگڑی کی رقم کو رہن کی حیثیت دی جائے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ امانات اور شئی مرہون جو شئے کو اجرت میں دیا گیا ہے اس کے عوض رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا۔[1]

لیکن مذکورہ بالا صورتوں میں دو صورتیں معروض ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس رقم کو قرض کہا جائے دوسرے یہ کہ اس کو رہن کی حیثیت دی جائے ۔

قرض کی صورت : قرض کی یہ صورت گو غلط ہے کیونکہ مشروط بالمنافع ہے لیکن احکام کے لحاظ سے اس میں قرض کے احکام جاری ہو سکتے ہیں کیونکہ قرض کی تعریف اس پر صادق آجاتی ہے۔ القرض عقد مخصوص ای بلفظ القرض ونحوہ یرد علی مال مثلی[2]

یہاں پر اگرچہ معاملہ اصطلاحاً قرض کا نہیں ہوا بلکہ قرضہ کا تذکرہ تک نہیں ہوا لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس کو قرض ہی شمار کیا جائے گا کیونکہ واپسی کی شرط کے ساتھ مالک مکان کو پگڑی کی رقم سے متمتع ہونے کا پورا اختیار اور کرایہ دار کی طرف سے کھلی اجازت ہوتی ہے اور قرض میں یہی بات پائی جاتی ہے۔ اور محض قرض کا تذکرہ نہ ہونے سے اس کو قرض کے حکم سے خارج نہیں کر سکتے۔

کتب فقہ میں اس کے نظائر موجود ہیں کہ اصل معاملہ کچھ بھی ہوا اور کسی بھی لفظ کے ساتھ ہو قرض کا ذکر بھی نہ آیا ہو لیکن مذکورہ بالا صورت یعنی صاحب مال کی طرف سے دوسرے شخص کو متمتع ہونے کی کھلی اجازت اور واپسی کی شرط کے پائے جانے کی صورت میں حقیقت و احکام کے لحاظ سے اس کو قرض ہی کہا جاتا ہے۔ مثلاً مضاربہ میں اگر یہ شرط طے قرار پا جائے کہ سارا نفع مضارب کو ملے گا رب المال کو کچھ نہ ملے گا تو گو معاملہ مضاربہ کا ہوا ہے قرض کا تذکرہ تک نہیں ہوا لیکن حقیقت کے لحاظ سے اس کو قرض ہی کہا جائے گا اور اس میں قرض ہی کے احکام جاری ہوں گے چنانچہ ہدایہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

---

[1] ھدایۃ ص۴۵۸ ج۴ فتاوی قاضی خاں ص۴۵۸ ج۳

[2] شامی فصل فی القرض ص۱۷۱ ج۴

وان شرط کل الربح للمضارب فمستقرض فان استحقاق کل الربح لایکون الا بعد ان یصیر رأس المال ملکا له لان الربح فرع المال . واشتراطه له یجعله تمکیده رأس المال اقتضاء ـــــــــــــــ [1]

اسی طرح نقود و ثمن کے ساتھ اگر عاریہ کا معاملہ ہو تو اگرچہ معاملہ عاریہ کا ہے قرض کا ذکر تک نہیں لیکن فقہاء کرام اس کو قرض ہی فرماتے ہیں ۔

وعاریۃ الثمنین ـــــ قرض [2]

اس کی تائید اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جس کو محقق تھانوی نے فرمایا ہے کہ بیاہ شادی کے موقع پر عموماً جو رسمی لین دین کا رواج ہمارے دیار بالخصوص یوپی میں پایا جاتا ہے وہ یہ کہ اعزا و اقربا شادی کے موقع پر جہیز یا ہدیہ کے نام سے کچھ سامان یا نقدی روپئے دیتے ہیں جس کو باقاعدہ رجسٹر میں درج کیا جاتا ہے پھر جب دینے والے کے گھرانہ میں شادی ہوتی ہے تو اب یہ شخص اس کے عوض کم از کم اتنی مالیت کا سامان یا رقم یا اس سے کچھ زائد ادا کرتا ہے ۔ دینے والا بھی اسی نیت سے دیتا اور منتظر رہتا ہے کہ مجھ کو بھی کم از کم اتنا تو ضرور ہی ملے گا جتنا کہ میں نے دیا تھا ورنہ شکوہ شکایت تک کی نوبت آجاتی ہے یہ صورت معروف ہے ۔

محقق تھانوی فرماتے ہیں کہ اس کی حیثیت قرض کی ہے گو اس کا نام ہدیہ و عطیہ ہے اس میں قرض کے احکام جاری ہوں گے حتیٰ کہ میراث بھی جاری ہوگی ۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ پگڑی کی رقم خواہ کسی بھی نام سے دی گئی ہو ، قرض کا ذکر تک نہ آیا ہو لیکن جب واپسی کی شرط کے ساتھ ہے ۔ اور پگڑی لینے والے کو اس سے منتفع ہونے کی اجازت بھی ہے جیسا کہ قرض کے اندر ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کو قرض ہی کہنا چاہئے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

احکام و تفریعات : مذکورہ بالا تحقیق و تفصیل کے پیش نظر جب اس پگڑی کی رقم ہو بمنزلہ قرض کے ہے تو اس میں قرض کے مندرجہ ذیل احکام جاری ہوں گے ۔

---

[1] شامی ص[illegible] مجمع الانہر ص[illegible] کتاب المضاربۃ

[2] درمختار ص[illegible]

۱ــــ قرض کی تاجیل لازم نہیں یعنی وقت مقررہ سے قبل بھی اگر دینے والا وصول کرنا چاہے تو شرعاً اس کو اختیار ہے۔ [۱]

اس لئے یہاں کرایہ دار کو حق ہے کہ مالک مکان سے پگڑی کی رقم جب چاہے وصولیابی کا مطالبہ کرے۔ اور قانونی حیثیت سے گو وہ وصول نہ کر سکے لیکن شرعی لحاظ سے مالک مکان کو واپس کرنا لازم ہے۔

۲ــــ دیانۃً کرایہ دار پر لازم ہے کہ جب اس قرض (پگڑی) کی مدت مقرر ہو چکی ہے تو وقت مقررہ سے قبل بغیر مجبوری کے اس کا مطالبہ کرنا وعدہ خلافی ہے اس لئے اس کو اس سے احتراز لازم ہے گو قضاءً اس کو حق مطالبہ حاصل ہے۔

۳ــــ کرایہ دار کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی مالک مکان کا پگڑی کی رقم واپس کرنے سے گریز کرنا زیادتی و ظلم ہے بالخصوص جب کہ دینے پر قادر بھی ہو۔ مطل الغنی ظلم۔

۴ــــ وقت مقررہ آنے سے قبل (تخلیہ مکان سے قبل) اگر کرایہ دار کا انتقال ہو جائے تو اس قرض (پگڑی) کی رقم وصول کرنے کا حق بجائے کرایہ دار کے اب اس کے ورثاء کو ہوگا۔ اور چونکہ قرض کی مدت کی شرط (تخلیہ مکان کے وقت) کرایہ دار سے ہوئی تھی نہ کہ اس کے ورثاء سے اس لئے ورثاء کو حق ہے کہ فوراً ہی اس رقم کی واپسی کا مطالبہ مالک مکان سے کریں۔

۵ــــ حقیقت کے لحاظ سے یہ مال ضمار کے حکم میں ہے کیوں کہ کرایہ دار کی مجال نہیں کہ قانونی حیثیت سے (تخلیہ مکان کے بغیر) اپنے قرض کو وصول کر سکے۔ اس لئے اس میں مال ضمار کے احکام جاری ہوں گے یعنی جب پگڑی کی رقم مل جائے گی اسی وقت زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ هكذا يستفاد من كتب الفقه (والله اعلم)

مال الضمار هو مال تعذر الوصول اليه مع قيام الملك [۲]

رہن کی صورت:

دوسری صورت جو حدود جواز میں آسکتی ہے وہ یہ کہ پگڑی کی رقم کو رہن کا درجہ دیا

---

[۱] هدايۃ ص۹۰/۲۰۵

[۲] طحطاوی ص۲۶

جائے اور کسی میں تمام رہن کے احکام جاری کئے جائیں کیوں کہ رہن کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے
رہن کی تعریف ہے حبس شیٔ بحق یمکن استیفاؤہ ای استیفاء الحق من تلک الشیٔ[1]
ورنہ لغوی حیثیت سے تو پگڑی پر رہن کی تعریف صادق آہی جاتی ہے۔ اور لغوی معنی مراد لینے میں کوئی
استبعاد بھی نہیں۔

الرهن هو لغة حبس الشیء مطلقا بای سبب کان قال الله تعالیٰ کل
نفس بما کسبت رهینة ای محبوسة ای بجزاء عملها ——— الی ان قال: لا شبهة
فی بحث الدین ——— ان حمل الرهن علی المعنی اللغوی غیر بعید[2]

بہر حال مذکورہ بالا عبارات کے پیش نظر پگڑی (جس کی واپسی کی شرط طے ہو) کو رہن کا درجہ دیا
جاسکتا ہے کیوں کہ مالک مکان پگڑی کی رقم اسی وجہ سے لیتا ہے تاکہ اس کو اپنے مکان کی طرف سے
اطمینان رہے کہ اس میں اس کا قبضہ باقی ہے۔ کرایہ دار اس مکان پر ناجائز قبضہ نہ کر سکے گا اور اگر کر بھی
لے اور اس کا مکان اس کی ملکیت اور قبضہ سے نکل جائے تو ایسی صورت میں وہ اس پگڑی کی رقم سے اپنا
حق وصول کرے گا اور اسی واسطے اس رقم کا لین دین ہوتا ہے۔

اور غالباً پگڑی کی ابتداء اسی طرح ہوئی ہوگی کہ مالک مکان نے اطمینان کے خاطر بطور وثیقہ
کے اس کی رقم اپنے پاس جمع کر لی ——— بعد میں اس کی یہ صورت بن گئی

اور رہن جس طرح اشیاء کا ہوتا ہے اسی طرح اثمان یا اموال نقدیہ کا بھی ہوتا ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل
عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

وصح رهن الحجرین والمکیل والموزون۔ المراد بالحجرین
الذهب والفضة۔ وانما جاز رهن هذه الاشیاء لامکان الاستیفاء
منها فکانت محلا للرهن ——— [3]

---

[1] مجمع الانہر ص...
[2] شامی ص...
[3] بحرالرائق ص...

امانات کے بدلے میں رہن رکھنا : اب رہی یہ بات کہ امانات اور وہ شئی جس کو اجرت میں لیا گیا ہو خواہ مکان ہو دکان ہو یا اور کوئی سامان ہو گاڑی وغیرہ ہو۔ اس کے عوض رہن رکھنا درست نہیں اصل مذہب یہی ہے کتب فقہ میں اسی طرح لکھا ہے قاضی خاں میں صراحتاً جزئیہ موجود ہے۔

ولا یصح الرهن بالامانات کالودائع والعواری الخ [۱]

وکذا الرهن بالمستاجر بالعین الذی استأجره کان باطلا [۲]

لیکن اس کے بعد بھی امانت اور اجرت پر لی ہوئی شئی کے عوض دو وجہ سے رہن رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ رہن کو لغوی معنی پر محمول کر لیا جائے جیسا کہ صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیم نے لغوی معنی پر بعض صورتوں میں محمول کرتے ہوئے امانت کے عوض رہن رکھنے کی اجازت دی ہے چنانچہ علامہ شامی اس مسئلہ کو نقل فرماتے ہوئے اس کو بحر کی عبارت کے الفاظ نقل فرماتے ہیں:

لا یصح الرهن بالامانات ……… ثم شرط وقف الکتب ان لا یخرج الا برهن، شرط باطل، لانه امانة فاذا … فلا یجب شئ

اس کے بعد نقل فرماتے ہیں:

وذکر فی الاشباه انه یمکن ان یجب اتباع شرطه وحمل الرهن علی المعنی اللغوی [۳]

جس طریقے سے مذکورہ بالا صورت میں امانت کے عوض رہن رکھنے کی گنجائش ہے اسی طریقے سے شئی ماجور (کرایہ کے مکان) کے عوض یہاں بھی رہن رکھنے کی گنجائش ہونا چاہئے کیونکہ وہ بھی امانت ہے۔

ان العین المستاجر امانة فی ید المستاجر [۴]

---

۱ هداية [illegible]

۲ قاضی خاں [illegible] علی الهامش

۳ شامی [illegible]

۴ هداية [illegible]

دوسری وجہ جس کی بنا پر امانات کے عوض رہن رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ اگرچہ اصل مذہب یہی ہے کہ امانات کے بدلے میں رہن نہ رکھا جائے لیکن حالات اور زمانہ کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے گذشتہ دور میں مالک کو مستاجر پر پورا پورا اطمینان رہتا تھا اور مکان کے مالی نقصان اور سامان کے ضائع ہونے کا خطرہ کم تھا لیکن اب اس زمانہ میں اطمینان کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ الا یہ کہ اس کے عوض کوئی سامان بطور رہن رکھ لیا جائے

اور عرف و زمانہ اور حالات کے بگاڑ و فساد کے سبب سے اس قسم کے احکام میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، اصل مسلک و مذہب سے عدول بھی کیا جا سکتا ہے۔

مثلاً اصل مذہب ہے کہ ساعی اور اجیر مشترک سے ضمان نہ لیا جائے لیکن فساد زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اصل مذہب کے خلاف وجوب ضمان کا حکم نقل فرمایا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

ثم ان كثيرا من الاحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب

بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الازمان بسبب

فساد اهل الزمان او عموم الضرورة ——— ومن ذلك تضمين الساعي

مع ان القاعدة ان الضمان على المباشر دون المتسبب

ولكن افتوا بضمانه زجرا لفساد الساعي۔ ——— وتضمين الاجير المشترك[1]

اسی فساد زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے اصل مذہب کے خلاف یہاں بھی امانات اور شئی موہوب کے عوض رہن رکھنے، اور اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ضمان لینے کی گنجائش ہو جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ثبات سے کہ وجوب سے پہلے ہی کرایہ کی رقم وصول کر لی جاتی ہے اور اس رقم سے دکان یا مکان کی تعمیر ہوتی ہے ——— لیکن اس رقم کو بھی رہن رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ حق وجوب سے پہلے رہن رکھنا گو دیگر ائمہ کے یہاں درست نہیں لیکن فقہاء احناف کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ اعلم۔[2]

---

[1] رسم المفتی ص ۱۱

[2] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ص ۱۵۰

جائز ہے لیکن کرایہ دار کو لینا جائز نہیں۔ اگر کسی بہانے سے مالک مکان اپنا مکان خالی کروالے، یا وعدہ کر کے رقم نہ دے، یا دے کر کسی طرح بھی وصول کرے تو شرعاً اس کو حق ہے البتہ اگر جھوٹ اور دغابازی کرے گا تو اس کا گناہ علیحدہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دوسری صورت کا حکم: دوسری صورت یہ کہ مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ داری کی مدت مقرر تھی، اگر مدت مقررہ ختم ہو چکی ہے تب تو اس کا وہی حکم ہے جو پہلی صورت کا ما قبل میں گزرا۔

اور اگر مدت باقی ہے اور مقررہ مدت سے قبل مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی کروانا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں تخلیہ مکان کے واسطے مالک مکان کو کچھ رقم دینا اور کرایہ دار کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

کیونکہ یہاں پر محض حق تملک نہیں جیسا کہ حق شفعہ کے اندر ہوتا ہے جس میں کہ شفیع کو صرف حق تملک کی ولایت حاصل ہوتی ہے، اور محض ولایت ہونے کی حیثیت سے وہ مطالبہ کا حق رکھتا ہے لیکن اصل محل کے اندر اسکا کوئی حق متقرر نہیں ہوتا

بلکہ یہاں پر صورت حال یہ ہے کہ اصل محل (مکان) کے اندر اس کا حق منفعت متقرر ہو چکا ہے، اور ایسے حق متقرر اور متعین فی المحل کے عوض رقم لینا جائز ہے جیسا کہ کتب فقہ کے دیکھنے سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے حقوق میں بہت بڑا فرق ہے، ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہے اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

حق شفعہ کے عوض میں مال لینا درست نہیں اس وجہ سے کہ یہ محض حق تملک کی ولایت ہے جس کی قیمت نہیں ہوا کرتی۔ اور یہاں پر محض حق تملک کی ولایت نہیں بلکہ ایسا حق منفعت ہے جو محل سے متعلق اور اس میں متقرر ہو چکا ہے جس کی قیمت ہوا کرتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اور دونوں قسم کے حقوق کا فرق کتب فقہ کی مندرجہ ذیل عبارات سے معلوم ہوتا ہے۔

ا۔ حق الشفعة اذ هو عبارة عن ولاية الطلب، وتسليم الشفعة لاقيمة له

فلا يجوز اخذ المال في مقابلته [1]

---

[1] شامی کتاب الصلح ص ۲۷۰ ج ۴

۲ــــ وجه اختلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح لانه حق التملك ولا حق في المحل قبل التملك اما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه [1]

۳ــــ حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل لانه مجرد حق التملك وما ليس بحق متقرر في المحل لا يصح الاعتياض عنه [2]

۴ــــ لو صالح الشفيع من الشفعة ــــ فالصلح باطل لانه لا حق للشفيع في المحل انما الثابت له حق التملك وهو ليس بمعنى في المحل بل هو عبارة عن الولاية وانها صفة الوالي فلا يجوز الصلح عنه بخلاف الصلح عن القصاص لان هناك المحل يصير مملوكا في حق الاستيفاء فكان الحق ثابتا في المحل [3]

۵ــــ بخلاف الاعتياض عن ملك النكاح بالطلاق وعن القصاص بالصلح لان ذالك كله متقرر في المحل الخ [4]

عبارات مذکورہ کے مفہوم و منطوق سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا حق لازم جو متقرر فی المحل ہو اس کے عوض بطور مصالحت کے رقم لینا جائز ہے۔ اجارہ داری کا معاملہ جس کی مدت مقرر ہوتی ہو اور مدت متعینہ سے قبل مالک مکان تخلیہ مکان کرانا چاہتا ہو تو چونکہ مقررہ مدت تک کے لئے محل (مکان) کے اندر اس کا حق منفعت متقرر ہو چکا ہے یعنی متعینہ مدت تک اس کو نفع اٹھانے کا حق حاصل ہو چکا ہے، اب ایسے حق لازم کے عوض صلح کرکے کرایہ دار کو مال وصول کرنے کی اجازت ہے۔ دونوں مذکورہ بالا عبارات کا یہی مطلب نکلتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پگڑی کے لین دین کی تیسری صورت: پگڑی کے پائے جانے کا تیسرا موقع جو سب سے اہم ہے

[1] هداية ص ۲۰۶

[2] عناية شرح هداية ص

[3] بدائع الصنائع ص ۴۰

[4] كفاية شرح هداية ص

اس وقت پیش آتا ہے جب کہ مالک کی مرضی کے بغیر کرایہ دار اپنی جگہ کسی دوسرے نئے کرایہ دار کو مقرر کر دیتا ہے اور اس بنا پر وہ اس سے کافی رقم پگڑی کے نام سے خود وصول کرتا ہے جس طرح کہ خود اس نے اس سے قبل مالک مکان کو پگڑی کی رقم ادا کی تھی

پگڑی کی پہلی صورت کے ضمن میں ابتدا میں یہ بات گزر چکی ہے کہ موجودہ حالات اور عرف کے تحت آج کل کے لحاظ سے پگڑی کی حیثیت بمنزلہ ثمن کے اور مکان کی حیثیت بمنزلہ مبیع کے ہے جس کی پوری تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔ اگر ایسی صورت ہے تو اس اصل کرایہ دار کو کلی اختیار ہے کہ اپنی مملوکہ عمارت کو فروخت کر دے اور نئے کرایہ دار سے پگڑی کے نام سے جتنی رقم چاہے وصول کرے اور یہاں پہ پگڑی دراصل ثمن کے درجہ میں ہوگی اور مکان کی حیثیت مبیع کی ہوگی، اور مالک زمین جس طرح زمین کا کرایہ اصل کرایہ دار سے لیتا تھا اسی طرح اب زمین کا کرایہ وہ نئے کرایہ دار سے وصول کرے گا۔ اور اس میں کوئی پیچیدگی نہیں، یہ صورت شریعت کے موافق اور حالات وعرف کے بھی عین مطابق ہے۔ واللہ اعلم

لیکن اگر اصل کرایہ دار کو مکان کا کرایہ دار ہی سمجھا جائے، اور مکان کی ملکیت اصل مالک ہی کی سمجھی جائے تو مسئلہ پیچیدہ بن جائے گا۔ سب سے پہلے یہ بات دیکھنے کی ہے کہ مالک مکان کی رضامندی کے بغیر اس مکان میں از روئے شرع کس قسم کے تصرفات کی اجازت ہے، نئے کرایہ دار کو مقرر کرنا، اور اس سے پگڑی وصول کرنے کا شرعاً اس کو استحقاق ہے یا نہیں؟

<u>کرایہ دار کے اختیارات</u>: فقہاء کرام نے صاف تصریح فرمائی ہے کہ کرایہ دار کو پورا اختیار ہے کہ کرایہ کے مکان میں خواہ خود رہے یا دوسرے کو رہنے کے واسطے دے دے، اور دوسرے کو رہنے کے لئے خواہ بطور عاریت کے دے دے یا بطور اجارہ کے یعنی یہ کرایہ دار بھی کسی نئے کرایہ دار سے کرایہ وصول کرے۔ شرعاً اس کو یہ تمام حقوق حاصل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر مالک مکان یہ شرط بھی لگا دے کہ کسی دوسرے شخص کو رہنے کے واسطے مکان نہ دینا تب بھی کرایہ دار اس مکان کو دوسرے کو دے سکتا ہے اور مالک مکان کی یہ شرط لغو اور کالعدم سمجھی جائے گی۔ کتب فقہ میں اس کی تصریح وتفصیل موجود ہے

ا۔۔۔ وله السكنى بنفسه واسكان غيره باجارة وغيرها [1]

[1] شامی ص۲۶۱

۲ــــ فالمستاجر يؤجر للإجارة من غير موجره واما من موجره فلا يجوز به يفتى

قوله من غير موجره سواء كان موجودة او مستأجر من المالك

۳ــــ وما لا يختلف باختلاف المستعمل فتقييد الموجر بشخص معين

فلو شرط الموجر سكنى واحد بعينه في اجارة الدار جاز للمستاجر ان

يسكن غيره لان الشرط ليس بمفيد لعدم التفاوت في السكنى وما يضر

بالبناء كالحدادة والقصارة فهو خارج بدلالة العادة ـه

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں کرایہ دار کو جو اختیارات حاصل ہوتے اور جس سے مختلف شکلیں سامنے آتیں وہ یہ ہیں :

۱ــــ کرایہ دار کرایہ کے مکان میں خود بھی رہ سکتا ہے اور دوسرے شخص کو بھی یہ مکان بطور کرایہ کے دے سکتا ہے۔

۲ــــ جب دوسرے نئے کرایہ دار کو مکان دیا جا سکتا ہے تو اصل کرایہ دار کو اختیار ہے کہ دو شرعی حیلے کے تحت (جتنا کرایہ چاہے مقرر کر دے اور بطور پگڑی کے جتنی رقم لینا چاہے جائز طریقے سے حاصل کرے یعنی وہ رقم پیشگی کے کرایہ میں محسوب کر دی جائے۔

اس صورت میں بھی مالک مکان اور اصل کرایہ دار کا معاملہ ختم نہیں ہوا بلکہ اصل کرایہ دار بھی اپنے مالک مکان کو حسب دستور سابق کرایہ ادا کرتا رہے گا اور دونوں کرایہ دار اپنے حال پر باقی رہیں گے

اگر اس صورت میں اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار کو اپنی جگہ مستقلاً رکھ کر خود دستبردار ہونا چاہتا ہے تو اس کا اس کو اختیار نہیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا کرایہ دار مالک مکان سے بات کر کے از سر نو معاملہ کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حق کرایہ داری فروخت کرنا: لیکن اگر کرایہ دار اپنے حق کرایہ داری فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے جواز کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ یہ حق کی بیع ہے اور بیع حقوق کی نہیں بلکہ اموال کی ہوتی ہے،

له شامی ص ج ۵ مسائل شتیٰ

ع مجمع الانہر ص ۵۴۲ شامی ص ج ۵

بیع کی حقیقت ہے "تملیک المال بالمال" اور یہاں پر تملیک المال بالمال نہیں ہے بلکہ انتقال الحق الی الآخر ہے۔ اور محض حق مال نہیں ہوا کرتا اگر عرفاً اس حق کی حیثیت مال کی تسلیم کی جائے تو چونکہ مال کی حقیقت ہے "ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ وامکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار"[2]

مال کی مذکورہ تعریف حق کرایہ داری پر صادق نہیں آتی گو عرفاً اس کو مال کہا جاتا ہو اس لئے محض حق کے بیع کے جواز کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔ واللہ اعلم۔

جواز کی صورت: البتہ جواز کی ایک صورت ہو سکتی ہے وہ یہ کہ جب اصل کرایہ دار کو حق ہے کہ نئے کرایہ دار کو مکان بطور اجرت کے دے دے اور جتنا چاہے کرایہ لے لے (علی اختلاف الاقوال) تو اگر چاہے کہ جتنی رقم وہ حق کرایہ داری کو فروخت کر کے حاصل کرتا اتنی ہی رقم نئے کرایہ دار سے پہلے ماہ کے کرایہ میں حاصل کر لے، اور بعد ازاں اس سے برطرف ہو جائے اور مالک کی رضامندی کے ساتھ نیا کرایہ دار پرانے کرایہ دار کی جگہ پر مستقل ہو جائے۔ اور مالک کا جو معاملہ اصل کرایہ دار سے تھا وہ اب نئے کرایہ دار سے ہو جائے۔ اگر مالک بھی نئے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لینا چاہتا ہے تو اس کے جواز کی بھی وہی صورت ہے کہ پہلے ماہ کے کرایہ میں اتنی رقم محسوب کرے

اور جواز کی مذکورہ بالا صورت اسی وقت عمل میں آ سکتی ہے جب کہ مالک مکان اور نئے و اصل کرایہ دار کے درمیان پہلے سے طے ہو جائے کہ اتنی رقم فلاں کو دینی ہوگی اور فلاں اتنی رقم وصول کریگا

اس کا ثمرہ اور فائدہ صرف یہ ہوگا کہ اصل مالک یا کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پگڑی یا حق کرایہ داری کے سبب سے ناجائز طریقہ سے پگڑی کے نام سے جو رقم لیتا تھا مذکورہ بالا صورت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے اس کے جواز کی شکل پیدا ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

خلاصۂ کلام: (۱) کرایہ داری کا معاملہ طے ہونے کے وقت پگڑی کے لین دین کا معاملہ طے

---

[1] مبسوط سرخسی، فتح القدیر ج ۶ ص ۳۴۳

[2] شامی ص ۳ ج ۴، بحر الرائق ص ۲۷۷ ج ۵

ہوا۔ دوسرے علاقہ کا عرف یہ ہے کہ اس پگڑی کے لین دین کی وجہ سے اصل مالک دکان یا مکان سے بے دخل ہو جاتا ہے، اس کے سارے مالکانہ اختیار سلب ہو جاتے ہیں اور کرایہ دار کو حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ بیع کے حکم میں ہے، اور پگڑی کی رقم بمنزلہ ثمن کے اور دکان و عمارت بمنزلہ مبیع کے ہے، اور کرایہ اس زمین کا ہوتا ہے جس پر دکان و عمارت قائم ہے، گویا زمین مالک کی ہے اور عمارت کرایہ دار کی۔ واللہ اعلم۔

۲ — اگر پگڑی کا لین دین واپسی کی شرط کے ساتھ ہوا تو اس کو قرض پر محمول کیا جائے گا، یا رہن پر، رہن کے مشابہ ہیں قرض پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور سارے احکام اس میں قرض ہی کے جاری ہوں گے۔

۳ — تعمیر مکان کی وجہ سے کرایہ دار کا مالک سے رقم مطالبہ کرنے میں تفصیل ہے کہ اگر کرایہ داری کی مدت طے نہیں ہوئی تھی یا مدت مقررہ ختم ہوچکی تب تو تعمیر مکان کے سبب کرایہ دار کا مطالبہ کرنا درست نہیں، البتہ مجبوری کی صورت میں مالک مکان کو دینے کی اجازت ہے لیکن کرایہ دار کو لینے کی اجازت نہیں۔

۴ — کرایہ داری کی مدت مقرر تھی اور اس مقررہ مدت سے قبل مالک مکان کرایہ دار سے مکان خالی کرانا چاہتا ہے تو اس کو رقم کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

۵ — اصل کرایہ دار کو حق ہے کہ کسی بھی نئے کرایہ دار کو اس میں رکھ دے اور جتنا چاہے کرایہ وصول کرتا رہے لیکن سابقہ کرایہ دار کا معاملہ بدستور باقی رہے گا۔

۶ — اصل کرایہ دار کو یہ حق نہیں کہ حق کرایہ داری کو فروخت کرکے نئے کرایہ دار کو مستقلاً اپنی جگہ مقرر کردے۔

۷ — بہتر اور جواز کی صورت یہ ہے کہ حق کرایہ داری کے عوض جتنی رقم لینا منظور ہو اصل کرایہ دار نئے کرایہ دار سے پیشگی نئے کرایہ میں اتنی رقم وصول کرے، پھر خود برطرف ہوکر مالک کی مرضی سے نئے کرایہ دار کو مالک مکان سے معاملہ کرا دے۔ مالک مکان بھی اگر اس نئے کرایہ دار سے کچھ رقم بطور پگڑی کے لینا چاہتا ہے تو مذکورہ حیلے کے تحت لے سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بدل الخلو

از ـــــــــــــــــــــــــــــ ڈاکٹر عبد اللہ [illegible]

تعريفه:

هو أن يطالب المؤجر من المستأجر بمال زائد على أجرة معينة (شهرية أو سنوية) في مقابل إخلاء الدار له أو التسليم إليه.

وليس له اعتبار مستقل من الأجرة الشهرية أو السنوية عند الفقهاء بل هو معدود منها[1]، وعلى هذا لو انعقد الإيجار لمدة سنة على أن يدفع المستأجر للمؤجر أربعة وعشرين ألفا دفعة واحدة كبدل الخلو في بداية العقد، وألفا في كل شهر كأجرة شهرية، فيعتبر عند الفقهاء أن الإيجار بثلاثة آلاف شهريا، فلو انفسخ العقد بعد ثلاثة أشهر يلزم على المؤجر أن يرد إلى المستأجر ثمانية عشر ألفا مما كان استلمه دفعة واحدة.

وينبغي أن نعلم أن الإجارة لا تصح إلا إذا كان لمدة معلومة كما قال ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن استيجار المنازل والدواب جائز، ولا تجوز إجارتها إلا في مدة معينة معلومة[2]".

فلو حصل العقد لمدة مجهولة بأن يدفع المستأجر للمؤجر عشرين ألفا دفعة واحدة كبدل

---

[1] انظر قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة في جمادى الأخرى ١٤٠٨هـ

[2] المغني لابن قدامة ٦/٤١

العشر، وأما كل شهر كأجرة شهرية فيكون العقد باطلا لأنه لا يدري أنه عشرين ألفا أجرة لأي مدة إذا لم يعينا نهاية العقد، وهذه هي الصورة الجارية في مدن اليمن.

وإن حصل العقد لمدة معروفة فلا يخلو إما أن يكون المؤجر صاحب الدار أو المستأجر فإن كان المؤجر صاحب الدار فلا يخلو إما أن يطالب ببدل الخلو عند العقد أو في وسطه، فإن اتفقا على بدل الخلو عند العقد يلزم المستأجر دفعه، وإن لم يتفقا على شيء من البدل عند العقد فالزام المؤجر المستأجر ببدل بعد العقد لا يجوز لأنه تصرف في ملك الغير، وتوضيح ذلك أن الإجارة بيع إلا أن البيع المعروف هو بيع الأعيان والإجارة هو بيع المنفعة فإذا تمت الإجارة بالعقد فكأنه انعقد البيع بينهما وانتقلت ملكية المنفعة من المؤجر إلى المستأجر فلا يصح تصرف المؤجر في ملكية المستأجر لأنه تصرف في ملك الغير كما قلنا.

وأما إن طالبه في مدة العقد أو بعد نهايتها لتجديد العقد لمدة أخرى فذلك جائز، لأنه بنهاية العقد تنتهي ملكية المستأجر وترجع ملكية المنفعة إلى صاحب الدار فله أن يتصرف في ملكه كيف شاء.

وأما إن كان المؤجر هو المستأجر (بأن يكون المستأجر اكترى دارا لمدة سنة مثلا فأراد أن يؤجرها لغيره) فاتفق الفقهاء على أنه يجوز له أن يؤجرها لغيره في المدة التي له فيها الحق على المنفعة[1]. أما بعد المدة فليس له ذلك.

والمشهور من ذلك في موضعين

الأول: ــ هل يجوز له أن يؤجر الدار لصاحبها؟

فمنهم من ذهب إلى أن ذلك جائز له، لأنه بيع وبيع المبيع من البائع وغيره جائز وإليه ذهب الجمهور[2].

ومنهم من ذهب إلى أنه غير جائز لأن الإجارة والملك لا يجتمعان[3].

---

[1] بدائع الصنائع للكاساني ٤/٢٠٦، المغني ٥/٤٧٦، الوجيز للغزالي ١/٢٣٦

[2] المجموع ١٥/٥٥ [3] الوجيز للغزالي ١/٢٣٦

وأجيب :- بأن الإجارة والملك لم يجتمعا في محل واحد ، فإن الإجارة قد وقعت على المنفعة التي قد باعها صاحب الدار ، أما ملكه الباقي ففي العين فقط .

وبهذا يتضح أن تأجير المستأجر الدار لمالكها جائز .

ومن هنا نعلم أن المالك لو أراد إخلاء الدار من المستأجر في مدة الإيجار فللمستأجر الحق في مطالبة بدل الخلو ليتنازل عن حقه أما بعد نهاية العقد فليس له ذلك لأن بنهايته انتهى حقه ورجع الحق إلى مالك الدار .

الثاني :- هل يجوز له أن يؤجر الدار بأكثر من الأجرة الأولى ؟

فمنهم من ذهب إلى أنه جائز لأن الإجارة بيع وبيع المبيع يجوز برأس المال وبأقل منه و بأكثر منه فكذلك الإجارة وإليه ذهب الجمهور[1] .

ومنهم من ذهب إلى أنه إن كانت الأجرة الثانية من خلاف الأجرة الأولى طابت له الزيادة ، وإن كانت من جنس الأولى لا تطيب له حتى يزيد في الدار زيادة من بناء أو حفر أو تطيين أو تجصيص فتكون الزيادة في مقابلة الزيادة فإن لم يزد فيه شيئا فلا خير في الفضل ويتصدق به ، لكن تجوز الإجارة أما جواز الإجارة فلا شك فيه لأن الزيادة في عقد لا يشترط فيه المساواة بين البدل والمبدل لا تمنع صحة العقد وههنا كذلك فيصح العقد وأما التصدق بالفضل إذا كانت الأجرة الثانية من جنس الأولى فلأن الفضل ربح ما لم يضمن لأن المنافع لا تدخل في ضمان المستأجر بدليل أنه لو هلك المستأجر بحيث لا يمكن الانتفاع به كان الهلاك على المؤجر[2] .

وقد ورد النهي من النبي صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن لأنه قال :

" الخراج بالضمان " .

وأجيب :- بأن هذا ليس ربح ما لم يضمن ، لأن هذه المنافع مضمونة على المشتري بمعنى أنه لو تركها مع القدرة على استيفائها فلم يستوفها كانت من ضمانه وإنما تكون مضمونة على

---

١ المغني ٥/٤٧٩

٢ بدائع الصنائع ٤/٢٠٦

البائع إذا تلفت قبل التمكن من استيفائها.[1]

ومع هذا فإن مالك الدار يكون ضامنا لمنفعة المستأجر الأول فقط. أما منفعة المستأجر الثاني فيكون ضمانها على المستأجر الأول ويتضح ذلك بمثال،

وهو: ـــــ أن عقد الإيجار ينفسخ بانهدام الدار إذا لم يمكن الانتفاع بها، فلو انهدمت الدار بعد ستة أشهر من عقد الإيجار وكان المستأجر الأول استأجرها باثنا عشر ألفا لمدة سنة ثم أجرها للمستأجر الثاني بثمانية عشر ألفا فيضمن مالك الدار ستة آلاف للمستأجر الأول فقط ويضمن المستأجر الأول للمستأجر الثاني بتسعة آلاف.

والخلاصة: أن بدل الخلو جائز إذا كانت الإجارة لمدة معينة معلومة. أما إذا كانت لمدة مجهولة (وهي الصورة الموجودة في الهند) فلا يجوز، وكما أنه يجوز لمالك الدار كذلك يجوز للمستأجر في مدة الإجارة فقط، وأما بعد نهاية المدة فليس له ذلك، بل يجب عليه تسليم الدار إلى مالكها من غير بدل.

خلاصہ

مولانا عبداللہ جولم نے اپنے اس عربی مقالہ میں پگڑی کے مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

۱ـــــ اگر متعین مدت کے لئے مکان، دکان کرایہ پر دیئے گئے اور معاملہ کرایہ داری طے کرتے وقت ہی ماہانہ یا سالانہ کرایہ سے کچھ زائد رقم لینا، دینا طے پاگیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ زائد رقم کرایہ کا ایک جز تسلیم کی جائے گی۔

۲ـــــ اور اگر کرایہ داری کی مدت متعین نہیں کی گئی تو یہ عقد ہی صحیح نہیں، اور یہ زائد رقم بنام پگڑی لینا بھی درست نہیں ہوگا۔

۳ـــــ کرایہ دار نے اگر متعین مدت کے لئے مکان، دکان کرایہ پر لیا اور وہ اس مدت کے اندر کسی دوسرے کرایہ دار کو مکان اسی مدت تک کے لئے دے اور کرایہ سے زائد رقم بصورت پگڑی لے تو جائز ہوگا۔

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۳۹۹

تحریری آراء

پگڑی کا مسئلہ

(۱) حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ مفتی دارالعلوم دیوبند

(الف) اصل مالک مکان جو رقم پگڑی کے نام پر لیتا ہے اس کا لینا زمانہ جاہلیت کی عادتوں سے احتراز کرتے ہوئے ناجائز کسب ہے۔

(ب) ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو اپنا کرایہ کا مکان یا دکان وغیرہ دیتے وقت اس سے جو رقم لیتا ہے اس میں احقر کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اس نے اگر اس مکان یا دکان وغیرہ میں کوئی تعمیری اضافہ کیا ہے یا اس میں اس کا اثاثہ و سامان وغیرہ ہو اور اس کے عوض میں کرایہ پر لینے والے سے کچھ لینا چاہتا ہے خواہ پگڑی کے نام پر لے تو احقر کے نزدیک اس کا لینا بھی جائز رہے گا۔

(ج) ایسے موجودہ قوانین واجب الارض کے تحت جن قوانین میں کسی تبدیلی و تغیر کا اختیار نہ ہو تو ہندوستان جیسے ملک میں اس کا لینا دینا بھی اضطراراً ابتلائی کی عادتوں سے بندہ کے نزدیک جائز رہتا ہے۔

(د) اس کے علاوہ اور جو لینا دینا محض تفرق بدوہ کے عوض کی بنا پر ہو وہ البتہ ناجائز رہے گا۔

(۲) مفتی عبدالوہاب پٹیل ، دھولیہ تامل ناڈو

اجارہ کہتے ہیں مدت تعیین کرکے معین مقدار عوض پر دکان یا مکان کرایہ پر دے کر نفع اٹھانا ، در مختار میں ہے

ھی تملیک نفع بعوض بحیل العدۃ۔

اجارہ کی اس تعریف سے دکان اور مکان کو کرایہ پر اٹھاتے وقت پگڑی لینے کا مفہوم مکان کا کوئی معنی نہیں رکھتا لہذا اپنی طرف سے پگڑی کی شرط لگانا باطل اور حرام ہے۔

چنانچہ حدیث شریف میں ہے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ اپنی طرف سے

ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو قرآن پاک میں نہیں ہیں لہٰذا اپنی طرف سے سو شرطیں بھی لگائیں جو قرآن پاک میں نہ ہوں باطل اور حرام ہیں پس اجارہ پر پگڑی لینا باطل اور حرام ہے۔ چنانچہ بخاری شریف ص۳۷۷ میں موجود ہے:

فما بال رجال منكم يشترطون شروطا ليست في كتاب الله فأيما شرط كان ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط أي يقول أحدهم أعتق يا فلان ولي الولاء إنما الولاء لمن أعتق۔

(۳) مفتی خلیل احمد صاحب جامعہ نظامیہ حیدرآباد

غیر اسلامی ملک میں پگڑی کی رقم لینا شرعاً جائز ہے۔ فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ دارالحرب کے متوطنین سے مردہ جانور یا خون وغیرہ فروخت کر کے قیمت لی جا سکتی ہے۔ چنانچہ پگڑی کی رقم بھی لی جا سکتی ہے۔ البتہ اسلامی ملک میں یہ مسئلہ معرض بحث میں ہوگا۔

پگڑی کے لین دین کی مختلف نوعیتیں ہیں:

۱۔ یہ کہ مالک جائیداد خود کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لیتا ہے اور کرایہ علیحدہ مشخص کرتا ہے اس بنا پر کرایہ دار خالی کرتے وقت دوسرے سے پگڑی کی رقم زائد یا کم مالک جائیداد سے کرایہ نامہ لکھوا دیتا ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ کہ مالک جائیداد نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم نہیں لیا۔ اب مارکٹ کا معیار بڑھ جانے کی کرایہ دار دوسرے کو پگڑی کی رقم لے کر دے دیتا ہے۔ مالک جائیداد سے کرایہ نامہ ہو جاتا ہے۔

پہلی صورت میں سوال یہ ہے کرایہ کے علاوہ پگڑی کی رقم کس چیز کا معاوضہ ہے کیونکہ جائیداد کا معاوضہ کرایہ دیا جا رہا ہے اس نوعیت سے جائز نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پگڑی کی رقم کو ایک مدت معینہ کا کرایہ سمجھا جائے یوں کہا جائے کہ کرایہ کا کچھ حصہ پیشگی لیا گیا اور کچھ حصہ ماہ بماہ۔ یہ صورت جواز کی ہے۔

کرایہ دار کا از خود دوسرے کو جائیداد حوالہ کرنا اور پگڑی کی رقم لینا غیر مجاز تصرف ہے مالک جائیداد کے حقوق کو سلب کرنا ہے ہو سکتا ہے کہ مالک جائیداد کسی اور کو کرایہ پر دے۔

(۴) مولانا محمد آدم پالنپوری کاکوسی، گجرات

(الف) پگڑی کی رقم لینا مالک مکان کے لئے جائز ہے۔ کیونکہ یہ اجرت معجلہ ہے اور ماہ بماہ وصول ہونے والا کرایہ

اجرت متوجب ہے۔ اگر کرایہ داری کی پوری مدت متعین نہ ہو اور مالک مکان اس طرح طے کر چلے، ماہ وار کرایہ ایک لاکھ پانچ سو روپیہ پھر ہر مہینے کا کرایہ صرف پانچ سو روپیہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ (مستفاد از کفایۃ المفتی ج ۸ ص ۳۳۹)

(ب) ایک کرایہ دار دوسرے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم صرف اس صورت میں لے سکتا ہے جب کہ موجودہ کرایہ دار نے اس مکان یا دکان میں کوئی تعمیری کام کرایا ہو چنانچہ مبسوط سرخسی ص ۱۵ ج ۳۰ پر مذکور ہے:

"فان أجرها بأكثر مما استأجرها يتصدق بالفضل الا ان يكون اصلح منها بناء او زاد فيها شيئا فحينئذ يطيب له الفضل"

اور فتاویٰ عالمگیری ص ۴۲۵ ج ۴ پر مذکور ہے:

"ولو زاد في الدار زيادة كما لو وتد فيها وتدا او حفر فيها بئرا او طينا او اصلح ابوابها او شيئا من حوائطها طابت له الزيادة اھ"

نیز رد المحتار میں اس مسئلہ میں "او اصلح فیها شیئا" جو آیا ہے اس پر علامہ شامی نے لکھا ہے:

"بان جصصها ...... وضابطه كل عمل قائم لان الزيادة بمقابلة ما زاد من عنده حملا لامره على الصلاح" (رد المحتار ج ۵ ص ۲۹ مطبوعہ مصر)

اگر موجودہ کرایہ دار نے اس مکان میں کوئی تعمیری کام نہ کرایا ہو تو وہ دوسرے کرایہ دار سے پگڑی نہیں لے سکتا۔

(ج) کرایہ دار مالکِ مکان سے پگڑی کی رقم کسی بھی صورت میں نہیں لے سکتا ہے۔

(مستفاد از کفایۃ المفتی [illegible] مستفاد از فتاویٰ رحیمیہ [illegible])

⑤ مولانا مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی بھوپال

کرایہ دار کیونکہ مالک نہیں لہٰذا صرف استعمال کا حق رکھتا ہے فروخت کرنے کا حق نہیں لہٰذا وہ کسی دوسرے کرایہ دار کو پگڑی لے کر دے تو یہ شرعاً جائز نہیں البتہ اگر اس نے دکان یا مکان میں اپنے صرفِ خاص سے اضافہ کیا ہو تو اس کا بدل لے سکتا ہے۔ مالک مکان پیشگی کرایہ کے نام سے رقم لے سکتا ہے جبکہ ماہانہ کرایہ میں اس رقم کو وضع کر دے لیکن اس رقم کو ضبط کر لینا جائز نہیں۔

(۶) مولانا نظام الدین صاحب، امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

مکان یا دوکان کی پگڑی کے مسئلہ پر غور کرتے وقت نفس مسئلہ کے علاوہ پگڑی کے مروجہ طریقہ کو سامنے رکھا جائے۔

۱— عقد اجارہ میں مدت معلوم ہونا چاہئے۔ مگر مروجہ طریقہ میں مدت متعین نہیں ہوتی۔

۲— پگڑی کا معاملہ زبانی ہوتا ہے۔ رقم کی کوئی رسید نہیں دی جاتی اور نہ کوئی لکھا پڑھی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ موجودہ قانون میں پگڑی لینا صحیح نہیں ہے۔ عام طور پر یہ معاملہ حکومت سے چھپا کر کیا جاتا ہے اس طرح مالک مکان انکم ٹیکس دینے سے بچ جاتا ہے۔

۳— مروجہ پگڑی کی رقم مکان یا دوکان کے محل وقوع کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوتی ہے اس کی کوئی حد نہیں کبھی کبھی پگڑی کی رقم دکان یا مکان کی اصل قیمت سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں ماہانہ ملنے والے کرایہ کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہوتی۔

اگر کسی وجہ سے کرایہ دار دکان یا مکان خالی کر دے تو پگڑی کی رقم لوٹائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت پیشگی کرایہ کی نہیں ہے۔ بلکہ بظاہر یہ رقم فوری قبضہ کا بدل ہے۔

۴— پگڑی کی مروجہ شکل سے استحصال کا رنگ بڑھتا جاتا ہے۔ رہی مدت کا نہ ہونا، اور معاملہ کو حکومت کی نظر سے چھپا کرنا اور کوئی دستاویز نہ ہونا اور رقم کی کوئی حد نہیں۔ کیا شریعت اسلامی مروجہ صورت میں پگڑی کی اجازت مطلقاً دیتی ہے یا کچھ شرائط کے ساتھ۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ اگر مکان یا دکان کا عقد اجارہ باضابطہ تحریری اگریمنٹ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مدت کا تعین ہوتا ہے اس میں پگڑی نہیں ہوتی مالک مکان پگڑی لینے کے بجائے وقت مقررہ پر مکان خالی کرانے کو زیادہ ترجیح دیتا ہے۔ اور اس میں کرایہ زیادہ ہوتا ہے جب کہ پگڑی میں کرایہ کم اور کبھی کبھی برائے نام ہوتا ہے۔ البتہ اس طرح کے عقد کے اجارہ میں اکثر مکان یا دکان کا مالک ایک بڑی رقم بطور پیشگی کرایہ لیتا ہے جو بالاقساط کرایہ کی رقم سے وضع ہوتا ہے۔ اور یہ بات معاہدہ میں زبانی اور تحریری طور پر شامل ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے اس کی جائز صورتوں کو واضح کیا جائے اور جو صورتیں ناجائز ہیں ان کو واضح طور پر ناجائز کہا جائے۔

⑦ مولانا محمد حنیف مفتی مدرسہ ریاض العلوم، گورینی جونپور

پگڑی والے مسئلہ میں یہ گذارش ہے کہ تملیکات جو از قبیل مبادلات اور معاوضات ہیں ان میں بدل و عوض لینے کے لئے جائز شکل اس ناکارہ کے محدود علم میں صرف دو صورتوں میں منحصر ہیں:

۱۔ تملیک العین بالعوض کہ اس کا دوسرا نام بیع ہے۔

۲۔ تملیک المنافع بالعوض کہ عبارت ہے اجارہ اور استیجارہ سے اور کھلی بات ہے کہ منافع میں ملکیت کسی عین کے تابع ہی ہو کر ثابت ہو سکتی ہے اس لئے کہ منافع کا وجود استقلالی ممتنع ہے چنانچہ اس کے وجود کے غیر استقلالی اور غیر قائم بالذات ہونے ہی کے سبب فقہاء اس پر ایراد عقد کو خلاف قیاس ثابت بالنص نیز معلل بالضرورت اور مقید بالتعامل قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی تملیک کسی سے بلا ملک اور بغیر الملک غیر متصور ہے لہٰذا ابتداءً یکبارگی یا کرایہ داری کی جملہ مدت میں بالاقساط مالک مکان کرایہ دار سے جو کچھ پگڑی کے نام پر وصول کرتا ہے اس کے تجویز کی توجیہ تو حسب قواعد شرعیہ ممکن ہے چنانچہ بعض اکابر مثلاً مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کفایت المفتی میں اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور جواز موجہ بھی ہے باقی بعد ازاں کرایہ دار عین مستاجرہ اور اس کے تابع ہو کر اس کے منافع کا جب مالک ہی نہیں ٹھہرا اور نہ مالک کی طرف سے مجاز اور وکیل ہی ہے پھر کسی سے بعوض یا بلا عوض تملیک منافع اور اس کا عوض وصول کرنے کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

⑧ حکیم ظل الرحمن صاحب

۱۔ پگڑی کو صرف بدل خلو سے تعبیر کیا گیا ہے جب کہ حقیقتاً صرف بدل خلو ہی نہیں ہے بلکہ:

۲۔ وہ اس Goodwill اور نیک شہرت کی قیمت بھی ہے جو اس بازار کے دوکانداروں کی کاروباری دیانتداری، بہتر کارکردگی، خوش اخلاقی کی وجہ سے اس بازار کے دوکانداروں کو حاصل ہے۔

۳۔ وہ اس سہولت کی بھی قیمت ہے کہ خریدار کو کسی ایک مطلوب شے کی بہت سی کوالٹیاں ایک ہی جگہ دیکھنے کو مل جاتی ہیں اور وہ بہتر سے بہتر اور زیادہ سے زیادہ کفایت پر مطلوبہ چیز کم وقت صرف کرکے حاصل کر سکتا ہے۔

۴ ـــــ دکان لینے والے کے توقع کثرت منافع کی بھی قیمت ہے جو مندرجہ بالا خوبیوں کی بنا پر زیادہ خریداروں کی آمد
اور کثرت فروخت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) گاہک کی ضرورت صرف ایک دکان ہی کی جائے تو وہ کسی بھی جگہ پگڑی سے کم رقم خرچ کر کے اپنی دکان
قائم کر سکتا ہے۔

علاوہ ازیں مندرجہ بالا فوائد کی تخلیق میں مالک مکان کا کوئی حصہ نہیں ہے بلکہ کلیتاً کرایہ دار ہی کا حصہ ہے۔

دوسری صورت رہائشی مکانوں کی ہے، ان میں دو صورتیں ممکن ہیں:

(۱) لینے والا مکان رہائشی مقصد کے لئے حاصل کرتا ہے۔

(۲) لینے والا مکان کسی کاروباری مقاصد کے لئے دفتر بنانے کے لئے حاصل کرتا ہے۔

یہاں پر یہ سوال قابل غور ہے کہ حاصل کنندہ اس مخصوص جگہ ہی کو کیوں ترجیح دے رہا ہے جس قدر رقم وہ بطور پگڑی دے رہا
ہے اس قسم کی کسی دوسری جگہ پر صرف کرتے ہوئے وہ کسی جگہ ذاتی مکان بنا سکتا ہے اس کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں:

(الف) (۱) اس علاقے کے رہنے والوں کی تہذیب اور معاملات اور سہولیات بہتر ہیں۔ اور وہ سمجھتا ہے کہ ان کی بنا پر اس کی
اولاد کی تعلیم و تربیت زیادہ عمدہ ہو سکے گی۔

(۲) وہاں کا ماحول پرسکون ہے، اس کی معاشی مشغولیتوں کی جگہ قریب ہے اور اس کی وجہ سے اسے بہت
سی آسانیاں اور سہولتیں حاصل رہیں گی۔

(۳) نظم و نسق کے اعتبار سے وہاں پر امن ہونے کے بارے میں اور اپنی عدم موجودگی اور غیر حاضری کے وقفہ
میں اپنے بال بچوں کی طرف سے بے فکر رہ سکتا ہے۔

(ب) (۱) اس کا کارخانہ یا کاروبار کرنے کی صورت میں جس منڈی میں مال سپلائی کرتا ہے وہ قریب ہے اور وہ
بیک وقت کاروبار کی نگرانی اور سپلائی دونوں پر خود ہی کنٹرول کر سکتا ہے۔ بصورت دیگر کسی ایک شعبہ کے لئے
اسے علیحدہ ملازم رکھنے پڑتے اور ان پر اعتبار کرنا پڑتا۔

(۲) اس علاقہ میں اسی قسم کے بہت سے کارخانے ہو جانے کی وجہ سے کاریگر آسانی سے مل جاتے ہیں اور
حسب ضرورت مزدور فوراً حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ بینک و ڈاکخانہ قریب ہے۔

(۳) ریلوے، بس اور دوسری سواریوں کے آسانی سے فراہم ہونے کی بنا پر متعلقہ کاروباری حضرات
وہاں تک آسانی سے پہنچ جاتے ہیں وغیرہ وغیرہ

مندرجہ بالا چیزوں کی فراہمی میں مالک مکان کا کوئی حصہ نہیں ہے یہ کرایہ داروں کا ہے یا حکومت وقت کی فراہم کردہ سہولتوں کا۔

(ج) مالک مکان کی مرضی کے بغیر پگڑی کے لین دین کا کوئی معاملہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مالک مکان اگر نئے کرایہ دار کے نام رسید کرایہ داری بدلنے کے لئے تیار نہ ہو تو کرایہ دار اگر کسی کو قبضہ بھی دے دے تو مالک مکان قانوناً اس نئے قابض شخص سے خالی کرا سکتا ہے بلاشبہ مقدمہ بازی میں کچھ دشواریاں پیش آتی ہیں لیکن یہ دشواریاں تو معاملاتی دشواریاں ہیں جو کبھی کبھی پرانے کرایہ داروں کے ساتھ بھی پیش آجاتی ہیں۔

اب ایسی صورت میں یہ ایک خوشی ورضامندی درج ذیل حضرات کے درمیان ایک معاہدہ ہے جو سب کے لئے منفعت بخش ہے۔

(۱) مالک مکان۔ اسے پگڑی کی جو تہائی رقم ملتی ہے اور نئے کرایہ دار سے کرایہ داری کا معاہدہ بھی پچھلے کرایہ سے زائد کرایہ پر ہوتا ہے اس طرح وہ یکمشت رقم بھی حاصل کرتا ہے اور ماہانہ کرایہ میں اضافہ بھی۔

(۲) نیا کرایہ دار ایک کاروباری امید پر ان تمام سہولیات کو خریدتا ہے جو اس جگہ پر حاصل ہوتی ہیں کیونکہ اسے یقین ہوتا ہے کہ وہ اس جگہ پر جو منافع کمائے گا وہ کچھ ہی عرصہ میں پگڑی کے طور پر ادا شدہ رقم سے زائد ہوگا۔

(۳) کرایہ دار سابقہ۔ وہ یہ کچھ کر دوکان چھوڑتا ہے کہ ملنے والی رقم سے کسی دوسری جگہ پر اس کی موجودہ منفعت سے زیادہ منافع کما سکتا ہے۔ مثال کے طور پر بلیماران دہلی میں ایک نائی کی دوکان رنگسین کی دکانوں کے درمیان تھی اس کو اس نے ۱۲ لاکھ روپیہ پگڑی پر دوسرے صاحب کو دے دیا۔ تین لاکھ مالک کو دیا۔ ۹ لاکھ سابقہ کرایہ دار کو۔ اس نے کسی دوسرے محلہ میں ۴۰ ہزار پگڑی دے کر نائی کی دکان کھول لی اور بقیہ رقم سے اپنے لڑکوں کو دوسرے کاروبار کرا دیے۔

ایسی صورت میں کیا اسلامی شریعت کی رو سے اس معاہدہ کو جائز تسلیم کرنے میں کوئی قباحت ہے۔

براہ کرم ان امور پر بھی غور فرما کر ممنون فرمائیں۔

(۹)

مولانا نسیم احمد قاسمی، مظفرپوری

پگڑی کا رواج تقریباً ہندوستان کے ہر بڑے شہر میں ہے، ہندوستان کے مراکز دہلی، بمبئی، کلکتہ وغیرہ میں اس کا رواج اس قدر عام ہے کہ چھوٹی چھوٹی دکانوں اور مکانات پر بھی ہزاروں روپے "پگڑی" کے نام پر مالکان کرایہ داروں سے وصول کرتے ہیں، پگڑی کی مروجہ صورتیں اور ان کا حکم شرعی حسب ذیل ہے:

پگڑی کی پہلی صورت یہ ہے کہ مالک مکان و دکان کرایہ دار سے بوقت کرایہ ماہوار متعینہ کرایہ کے علاوہ یکمشت "پگڑی" کے نام سے ایک بڑی رقم وصول کرتا ہے اور بسا اوقات یہ پگڑی کی رقم دکان و مکان کی اصل مالیت و قیمت سے بھی زیادہ ہوتی ہے، نیز اس صورت میں عموماً کرایہ کم ہوتا ہے، اور پگڑی لینے کی صورت میں عموماً مالک مکان و دکان اپنے حقوق مالکانہ سے بھی دست بردار ہو جاتا ہے۔

یہ پہلی صورت جائز ہے، اور یہ سمجھا جائے گا کہ مالک نے اس طرح کرایہ کا کچھ حصہ یکمشت پیشگی وصول کرلیا ہے اور اس کا کچھ حصہ قسطوں میں وصول کر رہا ہے...... فقہاء کرام کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے، علامہ شامی پگڑی کی ایک صورت کا حکم ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہاں یہ طریقہ مروج ہے کہ صاحب خلو" جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کرایہ کے علاوہ کچھ مزید درہم دیتا ہے جس کو "خدمت" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے"[1] علامہ شامی نے کتاب البیوع اور کتاب الاجارہ میں "بدل خلو" اور "کدک"[2] وغیرہ پر بڑی محققانہ بحث کی ہے جس سے پگڑی کی مذکورہ صورت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

پگڑی کی دوسری صورت یہ ہے کہ جب کرایہ دار اپنی مرضی سے وہ دکان یا مکان کسی دوسرے کرایہ دار کو دیتا ہے تو اس سے کرایہ کے علاوہ جتنی چاہتا ہے "پگڑی" کے نام پر رقم وصول کرتا ہے جس کا وہ خود مالک قرار پاتا ہے، البتہ کرایہ حسب سابق مالک کو ملتا رہتا ہے اور کبھی اس پگڑی کی رقم کا ایک حصہ مالک کو بھی دیدیا جاتا ہے۔

---

[1] رد المحتار المعروف بالشامی ۱۰/۴ [2] شامی ۱۶/۴-۱۵

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان بصورت متعین ہوئی تھی وہ مکمل ہو گئی تو اس صورت میں کرایہ دار کا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا اور اس سے صاحب مکان کی اجازت کے بغیر پگڑی وصول کرنا، یا اس صورت میں خود مالک مکان سے پگڑی وصول کرنا شرعاً درست نہیں ہے، کیوں کہ مدت اجارہ کی تکمیل کے بعد کرایہ دار کا مکان پر کوئی حق باقی نہیں رہا اس لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ اس کا عوض طلب کرے، اور اگر کرایہ دار مدت متعینہ کے اندر اسے کرایہ پر دے کر پگڑی کی رقم حاصل کرتا ہے تو یہ جائز ہے، کیوں کہ اجارہ عقد لازم ہے [1] اس کے ذریعہ کرایہ دار کو حق استفادہ حاصل ہو جاتا ہے اور یہ ایسا ایک حق ہے جسے فروخت بھی کیا جا سکتا ہے [2] نیز کرایہ پر مکان لینے کی صورت میں کرایہ دار کو اس کا بھی حق حاصل ہو جاتا ہے کہ اس نے جس کام کے لئے اس مکان یا دکان کو حاصل کیا ہے اسے اسی کام کے لئے کسی دوسرے کو کرایہ پر دیدے [3] لہٰذا جب مدت اجارہ باقی ہے تو کرایہ دار کو اس کا اختیار ہے کہ چاہے تو خود اس حق سے استفادہ کرے یا اسے فروخت کر دے۔

جب مالک مکان اپنا مکان کرایہ دار سے خالی کرانا چاہتا ہے تو اس وقت کرایہ دار اس سے کچھ رقم وصول کرتا ہے:

اس کے اندر بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مدت اجارہ کے اندر کرایہ دار مالک مکان یا دوسرے کرایہ دار سے پگڑی وصول کر سکتا ہے۔ البتہ مدت اجارہ کے ختم ہو جانے کے بعد کرایہ دار کا بغیر پگڑی لئے ہوئے مکان خالی نہ کرنا ظلم و زیادتی ہے جس کا شریعت اسے حکم نہیں دیتی ہے جب مدت ختم ہو گئی تو از روئے معاہدہ کرایہ دار کو مکان خالی کر دینا لازم ہے ——— فقط واللہ تعالیٰ اعلم

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۵۰۵-۸۰۶، المغنی لابن قدامہ ۵/۴۰۹ ھدایۃ المحتاج ۲/۲۲

[2] فقہائے حقوق کی دو قسمیں کی ہیں حقوق مجردہ، حقوق غیر مجردہ، حقوق مجردہ کا عوض لینا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ جیسے حق شفعہ، البتہ حقوق غیر مجردہ کا عوض جائز ہے جیسے حق قصاص وغیرہ الفقہ الاسلامی ۴/۲۱ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی بعض حقوق کا عوض لینا جائز ہے تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ۴/۱۵

[3] بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۹ مبسوط ۱۵/۸۷

مذاکرۂ فقہیہ

پگڑی کا مسئلہ

یکم اپریل ۱۹۸۹ء

دوسری نشست بعد نماز عصر ۵ بجے شام کو مولانا مفتی حبیب الرحمٰن صاحب خیرآبادی کی صدارت میں شروع ہوئی۔ اور تلاوت قرآن کے بعد مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی نے پگڑی کے مسئلہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ پگڑی کا رواج نیا نہیں ہے فتاویٰ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری میں اس کا رواج ہو چکا تھا، محمد بن ہلال حنفی متوفی ۹۳۸ھ نے اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے۔ اور پگڑی کو جائز قرار دیا ہے حموی نے بیان کیا ہے کہ ان کے شیخ نے بھی ایک رسالہ لکھا ہے جس میں محمد بن ہلال کی رائے کو رد کیا ہے، مختصر شیخ خلیل کی شرح میں دردیر نے اس پر بحث کی ہے۔

یہ رواج کبھی صرف قاہرہ میں رہا اور کبھی دوسرے شہروں میں بھی، سلطان غوری نے غوریہ نامی شہر میں جن کی دکانیں کچھ رقم لے کر کرایہ داروں کو دی اور ان کے حق خلو کے لئے تحریر لکھ کر دی۔ کتابوں میں یہ بھی آتا ہے کہ پگڑی کے نام پر اس زمانے میں لوگ چار سو دینار تک لیا کرتے تھے۔

فقہ کی اصطلاح میں جسے ہم اجارہ کہتے ہیں، پگڑی اسی ذیل میں آتی ہے پگڑی کے مسئلے پر گفتگو کرنے سے پہلے ہمیں ذیل کے نکات کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔

(۱) مکان یا دوکان یا آراضی بحیثیت مالک جب ہم کسی کو کرایہ پر دیتے ہیں تو دیکھنا یہ ہے کہ ہم نے کرایہ کی مدت معین کر دی ہے یا نہیں اجارہ کا مفہوم ہے منافع کی بیع اور عقود و معاملات میں کوئی پہلو مبہم نہیں ہونا چاہئے جو مفضی الی المنازعۃ ہو۔

(۲) معقود علیہ بہرحال معلوم ہونا چاہئے، کرایہ کتنا ہوگا، یہ بھی طے ہونا چاہئے چاہے کرایہ روزانہ یا ماہوار کی بنیاد پر ہو، اور چاہے سالانہ یا سیزن کی بنیاد پر۔

(۳) کرایہ داری کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ بھی طے ہو جائے کہ کتنے دنوں کے لئے مکان یا دوکان کرایہ پر رہے گی، اس مدت کے اندر دوکان یا مکان کے مالک کو خالی کرانے کا حق نہیں ہوگا، اگر مدت طے نہ ہو تو اس سے جھگڑے پیدا ہوں گے، اگر مدت کا تعین ہو جاتا ہے تو مدت کے اندر مالک کو مکان خالی کرانے کا حق نہیں رہتا، اصل مابہ النزاع مسئلہ وہ ہے جس میں اگر مکان یا دوکان کی کرایہ داری کی مدت کا تعین نہیں ہوتا، وہ معاملات جس میں مدت کی صراحتاً تعیین نہیں ہوتی تو رفع ابہام کے لئے عرف و عادت سے مدد لی جاسکتی ہے یا نہیں، عرف عام یا عرف خاص کے ذریعہ مدت کا تعین کر سکتے ہیں یا نہیں؟ "ما ثبت بالعرف کما ثبت بالنص"۔ بعض لوگ لیز کرتے ہیں گیارہ مہینے پر اور ایک خاص مدت کے تعیین کے ساتھ کرایہ طے ہوتا ہے، اگر گیارہ مہینے کے لئے کرایہ پر طے ہوا ہو تو شاید اس صورت میں پگڑی نہیں لی جاتی اور جہاں پگڑی لی جاتی ہے اس میں مدت متعین نہیں ہوتی، پگڑی کا لینا مالک کے حق میں مکان کے لئے عیب بن جاتا ہے اسی وجہ سے ایسے مکان کا زرِ ثمن کم ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ مکان مالک کے قبضے میں نہیں رہتا بلکہ کرایہ دار کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔

(۴) پگڑی کے نام پر جو رقم مالک مکان کرایہ دار سے وصول کرتا ہے وہ اصل کا جزء ہوتا ہے یا نہیں؟ یا یہ کہ وہ رشوت ہے جس کا لینا دینا حرام ہے۔

(۵) مالک مکان سے جس مدت اور مصرف کے لئے کرایہ دار نے مکان لیا ہے اسی مدت کے اندر اسی مصرف کے لئے دوسرے کرایہ دار کو یہ کرایہ دار مکان دے سکتا ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ دوسرے کرایہ دار سے پگڑی لے سکتا ہے یا نہیں؟ یہ امر بھی زیر غور آنا چاہئے کہ دوسرے کرایہ دار سے کس حد تک کرایہ لے سکے گا، کیا اتنا ہی جتنا کہ خود اصل مالک کو ادا کر رہا ہے یا اس سے زیادہ بھی لے سکتا ہے؟

امام اعظمؒ کے نزدیک پہلا کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کو کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن اصل کرایہ سے زیادہ نہیں لے سکتا، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حقوق کی بیع جائز نہیں، امام شافعیؒ کے یہاں حقوق کی بیع جائز ہے۔ اس لئے پہلا کرایہ دار دوسرے کرایہ دار سے اصل کرایہ کی رقم سے زیادہ بھی لے تو ان کے نزدیک جائز ہے، پہلے کرایہ دار نے جس مصرف کے لئے مکان لیا ہے، اس مصرف کے سوا دوسرے مصرف کے لئے کرایہ پر کسی کو مکان دے تو فقہاء اسے ناجائز کہتے ہیں۔

(۶) بلا تعیین مدت پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا گیا اور ضمنی طور پر یہ طے کیا کہ کرایہ دار کو ابدی

طور پر رہائش اور استفادہ کا حق منتقل ہو گیا تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں۔؟

۔ بیع میں مال ہونا ضروری ہے، مال کا مطلب خصوصاً احناف کے یہاں اعیان سمجھا جاتا ہے، دوسرے ائمہ کے یہاں حقوق بھی مال ہیں، بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے ہوتے ہیں مثلاً حق شفعہ دفع ضرر کے لئے ہے اب اگر شفیع اپنا حق شفعہ بیچ رہا ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ اس کو کوئی ضرر نہیں ہے۔ حالانکہ ضرر ہی کی وجہ سے شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے، اس لئے ایسے حقوق کی بیع کی اجازت نہیں دی جا سکتی لیکن جن حقوق کی مشروعیت محض دفع ضرر کے لئے نہیں ہے بلکہ ان کی ایک مستقل حیثیت ہے وہ ثابت شدہ وجود رکھتے ہیں، ان کے سلسلے میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کی بھی بیع درست نہیں جبکہ حالات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بہت سے حقوق کی بیع کا بھی فتویٰ دیا گیا ہے۔ آپ کو طے کرنا ہے کہ کرایہ دار کو جو بعض مخصوص حقوق حاصل ہو جاتے ہیں خصوصاً اس مکان میں جس کے مالک نے پگڑی لے کر خود اپنے حق کو محدود کر لیا ہے کیا وہ حق جو کرایہ دار کو آج کے عرف میں حاصل ہوتا ہے کیا وہ ثابت اور مستقل ہے یا نہیں؟ اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے یا نہیں؟ اس کی حیثیت مال کی ہے یا نہیں؟ اگر کسی کی سمجھ میں اور تنقیح ہو تو مجھے بتا دیں گے

حکیم فضل الرحمان صاحب:

ایک چیز گڈول ہوتی ہے، اسی کے بدلے میں پگڑی ملتی ہے، مکانوں کی پگڑی مالک کو بسا اوقات کرایہ دار اس لئے دیتے ہیں کہ پگڑی دے کر دوسرے بہت سے اخراجات سے کرایہ دار بچ جاتا ہے

قاضی صاحب:

آپ جو کچھ بھی کہیں یہ ہے بہرحال ایک حق۔

مولانا افضال صاحب:

چند باتیں جو آپ نے فرمائیں بنیادی طور پر وہ صحیح ہیں لیکن ایک بات اور ہونی چاہئے کہ حق ملکیت کیا چیز ہے، شرعی طور پر حق ملکیت اور چیز ہے اور قانونی طور پر حق ملکیت اور ہے۔ حق ملکیت اس طرح پر ہے کہ آج کرایہ دار کے مالکانہ حقوق مالک مکان سے زیادہ ہیں، کرایہ دار کو سرکار نے مالکانہ حقوق میں سے بعض حقوق دیئے ہیں، ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ سرکار نے کرایہ دار کو مالک سے جو زیادہ حقوق دیئے وہ شرعی طور پر کہاں تک درست ہیں، یہ بھی غور کرنا ہے کہ سرکاری قانون اور

شرعی قانون میں جب ٹکراؤ ہو جائے تو ہمیں کیا کرنا چاہیے اور کس پر عمل کرنا چاہیے۔

قاضی صاحب:

آپ اپنی رائے دیجئے۔

افضال الحق صاحب:

میں تو ابھی رائے نہیں دے رہا ہوں مسئلے کی تنقیح کر رہا ہوں۔

قاضی صاحب:

بہت اچھا

ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب:

جو مضامین پڑھے گئے وہ بہت اہم ہیں، جن سے کئی پہلو سامنے آئے، وہ بھی بنیادی طور سے مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے بہت اچھی اور تفصیلی بات کی، لیکن عرض یہ ہے کہ حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک تو وہ حقوق ہیں جو اللہ کے مقرر کردہ ہیں اور یہ منصوص ہوتے ہیں، دوسرے حقوق وہ ہیں جو اللہ کے مقرر کردہ نہیں ہیں، ان حقوق سے اگر ظلم وتعدی پھیلے تو ان کا احترام نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان پر پابندی لگائی جائے گی، ہمیں فیصلہ کرتے وقت یہ دیکھنا ہے کہ کوئی چیز اسلام کے بنیادی اقدار سے تو متصادم نہیں ہے یا شریعت کا کوئی حکم تو اس سے نہیں بدل رہا ہے، اگر ان میں کوئی بات ہے تو چاہے فقہاء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہو ہم اس فتویٰ پر بھی غور کریں گے، اور اگر وہ ظلم کا ذریعہ بن رہا ہو تو ہم عدم جواز کا فیصلہ کرنے پر مجبور ہوں گے۔

دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ پگڑی ظلم کا ذریعہ ہے بلکہ یہ شیطانی چکر ہے اور یہ استحصال کا ذریعہ بنتی ہے کیا ہم ان چیزوں کو جو ہمارے یہاں رائج ہو گئی ہوں خواہ ان کے ذریعہ ظلم ہو رہا ہو اور خواہ ان کی بنیاد عرف فاسد کیوں نہ ہو محض رائج ہو جانے کی وجہ سے جائز کہیں گے۔ پگڑی کا مسئلہ براہ راست اسلام کے نظام عدل سے ٹکراتا ہے جب تک ہم سرمایہ دارانہ نظام کے اندر رہ کر سوچیں گے۔ بہت سے ظلم وعدوان کی صورتوں کے جواز کا فتویٰ دے دیں گے، میں کہوں گا کہ اس دور میں تمام اسلامی تحریکات میں جو باتیں بھی سوچی گئی، وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اندر رہ کر سوچی گئی جس کی وجہ سے بہت سی چیزیں جائز کر لی گئیں۔ جب تک اسلام کے نظام عدل کے اندر رہ کر نہیں سوچیں گے، اور جب تک ہم سرمایہ دارانہ نظام کو توڑ پھوڑ کر نہیں رکھ دیں گے، اس وقت تک ہم اسلام کے نظام

پر پورے طور پر عمل نہیں کرسکتے، اگر قانون ظلم اور استحصال کو روکنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو اس کی پیروی اور اکرام واحترام میرے نزدیک شرعاً ضروری ہے۔

پگڑی کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے بعض نظریات کو قبول کرلیا جائے تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ہم اس سے علحدہ رہیں جبکہ کتاب وسنت کی رو سے وہ اوفق بالشریعۃ ہیں، بالخصوص اس وقت جب کہ پگڑی کے معاملہ میں آپ کہہ رہے ہیں کہ یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حقوق کی بیع ہوتی ہی نہیں ہے، یہ الگ بات ہے کہ حق پیدا ہوا یا نہیں، تو یہ دروازے ظلم وعدوان کے تو خود بخود ختم ہوجاتے ہیں اور میرے سامنے پگڑی کا یہ رواج جو آج کل ہے وہ اسلام سے متصادم ہے اور میرے نزدیک اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

<u>مولانا ابوالحسن صاحب دارالعلوم ڈنگی والا:</u>

بدل خلو کے مسئلہ پر اب تک جو بات چیت ہوئی، مقالے پڑھے گئے اس میں جو باتیں ہمارے سامنے آئیں، کچھ رجحان تو وہ ہیں جیسا کہ مقالے آپ کے سامنے پڑھے گئے اس میں پگڑی کے مسئلے پر اکثر حضرات کا رجحان جواز کی طرف ہے مگر اس میں جیسا کہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے تنقیح کیا ہے کہ اس میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جب اجارہ کی مدت مجہول اور کرایہ دار اور مالک کے درمیان مدت کی کوئی تعیین نہ ہو ایسی صورت کے اندر فقہ کی رو سے یہ اجارہ جب صحیح نہیں ہے تو ایسی حالت کے اندر کسی کرایہ دار سے دوسرے کو پگڑی دے کر بیچنے کا حق حاصل نہیں ہے ...... کیوں کہ جب کرایہ دار کا اپنا معاملہ اجارہ صحیح نہیں ہے فاسد ہے تو یہ کس طرح درست ہوگا کہ وہ اس حق میں تبدیلی کرے یا کسی دوسرے کی طرف منتقل کرے اس لئے اس مسئلہ میں ذرا تفصیلی بحث ہونی چاہئے، اور میرا خیال یہ ہے کہ آپ کے اجارہ کی وہ شکلیں جس میں کرایہ کی رقم اور مدت متعین ہو اور مالک جس میں یہ سمجھتا ہے کہ اب وہ سارے حقوق کرایہ دار کو دے رہا ہے تو اس صورت میں کرایہ دار کو دی ہوئی پگڑی کی رقم سے زیادہ لینا یا اتنا ہی لے کر دوسرے کو کرایہ پر دینا درست ہوگا اس میں کوئی قباحت معلوم نہیں ہوتی ___ لیکن یہ اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جیسا کہ ہمارے مقالہ نگار حضرات نے خاص طور پر مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے بتایا کہ جبکہ کرایہ دار اور مالک کے درمیان پہلے سے یہ بات طے ہوگئی ہو اور پگڑی کی رقم انھوں نے گویا کرایہ کے طور پر نہیں بلکہ مکان کی قیمت کے طور پر وصول کیا ہو، ظاہر ہے اس صورت میں جب وہ اس چیز کو فروخت کرچکا ہے اور عرف کے اندر اس کو

بیع سمجھا جاتا ہے اور مدت کے اندر اندر جبکہ معاملہ متعینہ مدت کے اندر ہو رہا ہے تو اس صورت میں کرایہ پر دیتا ہے دوسرے کو اور خود پگڑی وصول کرتا ہے، تو ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں شرعی نقطۂ نظر سے کوئی قباحت نہیں ہے، اور جو ہمارے ڈاکٹر صاحب نے ارشاد فرمایا کہ آج کل جو پگڑی کا رواج ہے یہ ظلم و تعدی ہے یہ غور کرنے کی بات ہے کہ ہم ظلم و تعدی کس کو کہیں گے ظلم و تعدی تو اس صورت میں ہے جبکہ جبراً و قہراً اس پر کوئی چیز مسلط کی جائے، اور جب مال کی مقدار، مالک اور کرایہ دار آپس میں خود رضامندی سے طے کر رہے ہیں اور وہ اپنے نفع نقصان سمجھ کر معاملہ طے کر رہے ہیں تو ایسی حالت میں میں سمجھتا ہوں کہ اس کو مزاج اسلام اور اس کے نظام عدل کے خلاف اور ظلم و تعدی قرار دینا صحیح نہ ہوگا، اس لئے آج کی اس محفل میں ہمیں یہ سوچنا ہوگا کہ ایسی صورت میں جس میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے یا جس میں صراحت ناجائز ہونے کی موجود ہے ہم اس کو جائز قرار دیں تو درست نہ ہوگا، اس لئے کرایہ اور پگڑی کے سلسلے میں ہمارے مقررین اور مقالہ نگار نے جس پہلو پر روشنی ڈالی ہے وہ صحیح اور درست ہے اور جن پہلوؤں پر ابھی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے اس پر دوبارہ غور کریں اور تمام حضرات اس کو تسلیم کریں۔

<u>مولانا جلال الدین انصر عمری صاحب:</u>

اس میں دوسرا سوال یہ ہے کہ پگڑی کرایہ کا حصہ ہے یا نہیں، میرا خیال ہے کہ پگڑی کو کرایہ کا حصہ قرار دینا بڑی زیادتی ہے یہ دراصل قانون ملکی سے بچنے کی ایک تدبیر ہے جس طرح انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دیئے جاتے ہیں اسی طرح کی چیز ہے اس لئے آج ملکی قانون سے بچنے کے لئے یہ تدبیر کی جاتی ہے، پہلے پگڑی کے نام بھی حاصل کر لی جاتی ہے اس طرح یہ ڈھنگ اپنایا جاتا ہے۔ غرض یہ کہ اس کو فقہی طور سے جائز نہیں کہا جا سکتا، اور ایک بات یہ کہی گئی کہ مدت کی تعیین ضروری ہے لیکن موجودہ حالات میں مدت کی تعیین نہیں ہوتی اور اس میں بھی مدت کی تعیین نہیں کی جاتی ہے کہ گیارہ مہینے کی رسید کاٹی جائے گی اور بارہ مہینے کی نہیں کاٹی جائے گی، اس لئے کہ اگر بارہ مہینے کی رسید مل گئی تو کرایہ کے مالک کو جبث سے یہ استحقاق ہوگا آپ پر اور آپ کو مکان خالی کروانے کا استحقاق نہ ہوگا، اور اس طرح مجبوری یہ ہے کہ اگر کرایہ دار کو یہ حق دے دیا جائے یا اسے خالی کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس طرح سے کسی کا بھی کاروبار جم نہیں سکتا ہے، آدمی کو اپنا

کاروبار جمانے میں کبھی کئی کئی سال لگ جاتے ہیں ـــــ اور اگر کسی کو معلوم ہو جائے کہ یہاں کاروبار سے بھگادیا جائے گا اور کاروبار نہیں چلے گا، نفع نہ ہوگا تو کوئی بھی آدمی یہاں آنے کو تیار نہیں ہوگا، اس لئے دقت دونوں طرف ہے لہٰذا ان دونوں پہلو پر غور کرنا چاہئے اور موجودہ حالت میں مدت کی کوئی تعیین وغیرہ نہیں .... اس میں مجلس فقہ اسلامی کا حوالہ بھی دیا گیا ہے جو میرے خیال میں صحیح نہیں، کیونکہ وہ صورت یہاں پائی نہیں جاتی نیز اس وقت جو پگڑی کا عام رواج ہے کرایہ دار اس کو ایک ذریعہ زندگی اور سرمایہ سمجھتے ہیں اور ضروری ہو یا نہ ہو اسے باقی رکھتا ہے، اور دوسری طرف مالک اس سے خالی کرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ـــــ پھر فضل الرحمان صاحب نے جو فرمایا وہ بھی اہم ہے اور یہ ظلم دونوں طرف سے ہوتا ہے اور موجودہ حالت میں میرا خیال یہ ہے کہ ملک کے قوانین کے تحت پیدا ہونے والی جزئیات بھی ان انھیں سامنے رکھا جائے اور اس کا حل تلاش کیا جائے۔

<u>فضل الرحمان صاحب فریدی:</u>

مجھے اس سے اتفاق ہے کہ اس قسم کے مسائل پر رائے دیتے وقت صرف فقہی جزئیات پر نظر نہیں رکھنی چاہئے بلکہ دین کے مجموعی مزاج کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، حقیقی قیمت کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ ایک اضافی چیز ہے، کوئی مستقل چیز نہیں ہے، اس وقت پگڑی کا جو طریقہ رائج ہے کیا عقد کی صحت کے لئے یہ بات ضروری نہیں کہ عاقدین کی معاشی حالت یکساں ہو، ایک امیر شخص جب غریب آدمی سے عقد کرتا ہے تو غریب کی غربت سے بے جا فائدہ اٹھا کر غریب کو مجبوری کی پوزیشن پر کھڑا کر دیتا ہے۔ آپ غور کریں کہ کیا ان کی حیثیت مساوی ہے، اور کیا عقد کی ہر شرط پوری ہوئی ہے یہ بھی دھیان میں رکھیں کہ پگڑی کی رقم لکھ کر نہیں دی جاتی کیونکہ لکھنے کی صورت میں ٹیکس لگ جانے کا خطرہ رہتا ہے، پگڑی بھی سود کی طرح دولت سمیٹنے کا ذریعہ بنی ہوئی ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ صرف فقہی جزئیات کی تنقیح کا نہیں ہے بلکہ یہ ان امور میں سے ہے جو اخلاقی اور سماجی اقدار سے تعلق رکھتے ہیں۔

<u>مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب:</u>

اصل نقطۂ بحث یہ ہے کہ اگر تعیین مدت کے بغیر کرایہ پر دیا تو اصلاً ایک مہینہ کے لئے ہوتا ہے

پھر دوسرے مہینہ کا پہلا دن آیا اور مالک خاموش رہا تو دوسرے مہینہ کے لئے ہو جائے گا، یہ جب ہوتا ہے جب ماہوار کے حساب سے دیا گیا ہو اور مدت کی تعیین نہ ہوئی ہو، تو مدت کا متعین نہ ہونا مضر نہ ہوگا۔

ایک ہے ملکی قانون اور ایک ہے فقہی مسئلہ، ہم ملکی قانون نہیں بدل سکتے۔ لیکن شرعی مسئلے بتا سکتے ہیں۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ایک کمیٹی بنا دی جائے ——— فقہ کی کتابوں میں جو خلو الحوانیت کے الفاظ آئے ہیں، ان سے مراد دوکان خالی کرنا نہیں ہے بلکہ سیاق وسباق کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد مجھو وغیرہ قسم کی کوئی چیز ہے جو اعیان میں سے ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اجارہ خلاف قیاس ہے، جو منصوصات ہمارے سامنے ہیں، وہ پگڑی کو جائز قرار نہیں دیتے۔

مولانا احمد علی قاسمی صاحب:

اگر کوئی مالک مکان مجبور ہو، اور پگڑی دیئے بغیر مکان خالی نہ کرا سکے تو کیا حکم ہے۔ ؟

عبد العظیم اصلاحی صاحب: -

مقالات پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن وسنت سے استدلال کرنے کے بجائے شامی اور در مختار کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ دھیان میں رکھنا چاہئے کہ " الضرورات تبیح المحضورات " ہمیں اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ پگڑی کی رقم بطور ضمانت ہے یا کیا ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

مصالح شریعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہمیں عرف ورواج پر عمل کرنے کی گنجائش نکلتی ہو تو نکالی جانی چاہئے

مولانا عزیز الرحمان صاحب فتحپوری:

"سکنی" اور "خلو" دو الگ الگ چیزیں ہیں، زمین الگ اور مکان الگ کسی نے بنا اور غرس (تعمیر اور درخت) کے لئے زمین اجارہ پر لیا، اب مدت ختم ہو گئی تو کیا حکم ہوگا کہ مکان توڑ ڈالو، درخت نکال لے جاؤ تو وہ شخص جو اپنی رقم سے باغ یا مکان لگاتا ہے یا مالک مکان اس سے رقم لے کر بنا تا ہے، اور اس میں اپنی زمین کا حق جس کو بھی لے لیتا ہے۔ فقہاء کرام اسے خدمت یا تصدیق کہتے ہیں، سکنی ایک زائد چیز ہے، خلو ایک الگ چیز ہے، بموجودہ صورت یہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا، اس کے عوض کوئی کچھ لینا چاہے

تو واقعی یہ رشوت ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

سکنی سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو مکان کے ساتھ جڑ جاتی ہیں، ان کی قیمت وصول کی جاسکتی ہے یا نہیں، اس کو قرار بھی کہا جاتا ہے، احمد ابن ہلال حنفی نے اس سے یہ مفہوم لیا ہے۔

مفتی نسیم احمد صاحب مظفر پوری:

بدل خلو پیشگی کرایہ ہے یہ بات قابل غور ہے کہ مکان کی قیمت سے زیادہ پگڑی لینا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بات بھی زیر بحث آنی چاہئے کہ حق ملکیت کیا چیز ہے؟

مفتی خلیل احمد صاحب حیدر آبادی:

پگڑی لینا شرعاً جائز نہیں، کیونکہ وہ کسی چیز کا عوض نہیں، اسے کرایہ پر مکان دینے کا عوض کہا جاسکتا ہے، لیکن اس عمل کے عوض کچھ لینا دینا درست نہ ہوگا، رشوت ہوگا، جیسے فقہاء نے نکاح کرانے کے عوض کا لینا رشوت اور حرام قرار دیا ہے، پگڑی کو پیشگی کرایہ قرار دیا جائے تو درست ہوگا، کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ پگڑی لے کر کسی اور شخص کو کرایہ پر وہ مکان دے۔

مولانا محمد مصطفےٰ مفتاحی صاحب، راجستھان:

اب تک کی تحقیق کے مطابق پگڑی کا رواج دسویں صدی ہجری میں شروع ہوا، یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ پگڑی کا مسئلہ سرمایہ دارانہ نظام کا پیدا کردہ ہے گرچہ اس کے پیچھے استحصالی ذہنیت کارفرما ہوسکتی ہے حقیقی کرایہ اور مروجہ کرایہ کی تفریق کسی درجے میں مؤثر تو ہوسکتی ہے لیکن پگڑی کی رقم کی تعیین میں واحد عامل نہیں ہے، پگڑی کی بنیاد اب عرف پر ہے عرف بھی صحیح ہے فاسد نہیں، بعض احادیث سے حقوق کا پامال ہونا ثابت ہے اس لئے عرف کی بنیاد پر کرایہ دار کو اور مالک کو پگڑی کی رقم لینے دینے کا حق ہونا چاہئے۔

جناب ڈاکٹر عبد الرحمان صاحب:

یہ کہنا کہ حقیقی کرایہ کوئی چیز نہیں ہے صحیح نہیں ہے۔

مفتی محمد زید، باندہ:

حتی الوسع اس بات کی سعی کی جائے کہ حدود شریعت میں رہتے ہوئے جو چیزیں جائز ہوسکتی ہیں ان کے لئے جواز کی راہ اختیار کی جائے۔

مولانا نور علی اعظم گڑھی:

پگڑی عام طور پر اس وقت ہوتی ہے جب مدت کرایہ نہیں ہوتی، اہل علم، اہل فتویٰ اور اہل فقہ حضرات کو چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے، ایسے مسائل کو آسان بنائیں، اگر پگڑی کے جواز کا اعلان ہو تو عوام بڑی دشواریوں میں پڑ جائیں گے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

پگڑی ایک طرح کی سماجی ضرورت بن گئی ہے اس میں قصوروار نہ مالک مکان ہے نہ کرایہ دار، اس کے پیچھے استحصالی ذہنیت کے کارفرما ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، فقہائے متأخرین نے جس طرح بعض حقوق کی بیع کو عموم بلویٰ کی بنا پر درست قرار دیا ہے کیا اس طرح پگڑی کو درست قرار نہیں دیا جا سکتا؟ پگڑی کے ساتھ جو اجارہ ہوتا ہے اس میں مدت متعین ہی نہیں ہوتی۔ متعین مدت فرض کر کے ہمیں ہوائی بحث سے احتراز کرنا چاہئے۔

مولانا مسعود عالم صاحب قاسمی:

اسلامی نظام عدل کا لحاظ کیا جانا ضروری ہے، کیا پہلے کے زمانے میں موجودہ دور جیسا استحصال تھا ہمارے زمانے میں سراسر استحصال ہے، یہ معاملہ طرفین کی رضامندی سے نہیں ہوتا یہ بھی امر قابل غور ہے کہ سود جو باہمی رضامندی سے ہو وہ جائز ہوگی؟ اگر ایسا ہے تو کیا سود جائز ہوگا؟ مدت کی تعیین کے سلسلہ میں مولانا برہان الدین سنبھلی نے فقہاء کا یہ قول جو بیان کیا ہے کہ ایک ماہ کے ختم ہونے پر دوسرے ماہ کی مدت خود بخود مقرر ہو جائے گی تو میرا خیال ہے کہ ایسا ان فقہاء کے زمانے میں ہوگا، ہمارے زمانے کے لحاظ سے تو پگڑی ہر حال میں ناجائز ہے۔

مولانا حبیب الرحمان صاحب:

فقہاء نے جو تعیین مدت کی شرط لگائی ہے وہاں یہ شرط بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ دفع نزاع مقصود ہے۔ جہاں تعیین نہ پایا جائے وہاں بھی اجارہ درست ہونا چاہئے۔ حق کا تعلق ایک شئی کی ذات سے ہے دوسرے اس کے قبضے سے۔ کیا ایسی کوئی صورت ہو سکتی ہے کہ ذات کی طرف سے ملکیت حاصل ہو لیکن قبضہ کی طرف سے حاصل نہ ہو۔ غور کرنا ہے کہ انسان اپنے اس حق سے جس کا تعلق ذات سے ہے بالعوض یا بلاعوض دست بردار ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے؟

کہ جو حقوق دفع ضرر کے لئے نہ ہوں بلکہ جلب منفعت کے لئے ہوں ان کا عوض لیا جاسکتا ہے۔ یہ سوال کہ حق ملکیت کیا ہے؟ تو عرض ہے کہ حق ملکیت دراصل دو اجزاء پر مشتمل ہیں "حق عین" "حق قبضہ" حق قبضہ کے سقوط سے حق عین ساقط نہیں ہوتا۔

مفتی نعمت اللہ صاحب:

مدت کی تعیین کو نزاع ختم کرنے کے لئے فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے۔ حق کی دو قسمیں ہیں، ایک کا تعلق شئی کی ذات سے ہے اور دوسرے کا تعلق قبضہ سے ہے۔ حقوق مجردہ کی بیع صحیح نہیں ہے۔ وہ حق جس کا تعلق دفع ضرر سے ہے اس کی بیع ناجائز ہے اور جس کا تعلق جلب منفعت سے ہے اس کی بیع جائز ہے۔ من ترك مالاً او حقا فلورثته اس سے ظاہر ہے کہ بعض حقوق کی بیع کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

دونوں طرح کی باتیں سامنے آئیں، فقہی جزئیات کے نقطۂ نظر سے بھی اور مقاصد و مصالح کے لحاظ سے بھی ظاہر ہے کہ شریعت کے اصول و مقاصد کو سامنے رکھے بغیر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اس ذیل میں یہ بات بھی واضح رہے کہ جو قواعد نصوص سے مستنبط ہیں ان کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔ خنزیر و میتہ کا کھانا جائز نہیں، لیکن حالت اضطرار میں قرآن نے اجازت دی ہے انہی خصوصی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے "الضرر یزال" اور "الضرورات تبیح المحضورات" وغیرہ قواعد کا استخراج کیا ہے۔

تجاویز
پگڑی کا مسئلہ

پگڑی کے مسئلہ پر شرکاء سیمینار نے درج ذیل تجاویز بالاتفاق منظور کیں ——— :

اس اجتماع کا احساس یہ ہے کہ پگڑی کے موجودہ رواج کو پسندیدہ نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن بڑے شہروں میں طویل عرصہ سے یہ رواج جاری ہے کہ مکانات اور دکانوں کو کرایہ پر دیتے وقت پگڑی کے نام پر رقم لی جاتی ہے اور کرایہ دار بطور خود یا مالک کی رضامندی کے ساتھ دکان یا مکان دوسرے شخص کو کرایہ پر دے دیتا ہے۔ پھر یہ بھی رواج پڑ گیا ہے کہ کرایہ داری کا یہ حق موروثی تسلیم کیا جاتا ہے اور عام طور پر نسلاً بعد نسل جاری رہتا ہے۔ سرکاری قوانین پگڑی کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ رینٹ ریگولیشن ایکٹس ——— کے ذریعہ کرایہ کے مقدار پر بھی حد بندیاں عائد کی گئی ہیں اور دوسری طرف آہستہ آہستہ کرایہ داری کے حقوق کو مالکانہ حقوق کی حیثیت دینے کا رجحان ان قانون سازیوں میں پیدا ہوتا جا رہا ہے۔ اس کی وجہ سے بھی مالک کرایہ پر مکان یا دکان دیتے وقت زیادہ سے زیادہ رقم حاصل کر لینا چاہتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ اگر مالکان کو کھلی چھوٹ دے دی جائے کہ وہ جب چاہیں کرایہ داروں سے مکانات اور دکانیں خالی کرالیں۔ تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان بڑے شہروں میں لاکھوں افراد فٹ پاتھ پر پھینک دیئے جائیں اور لاکھوں افراد کی تجارتیں ختم ہو جائیں اور وہ وسائل معاش سے محروم ہو جائیں۔

اس اجتماع میں مالک کے مالکانہ حقوق اور کرایہ داروں کی دشواریوں اور پھر سماج پر اس کے پڑنے والے اثرات اور اس رواج کے تاریخی اور معاشی عوامل کا جائزہ لیا گیا۔ اور آج کے دور میں کرایہ داری کی مختلف رائج صورتوں پر بھی غور کیا گیا۔

مدت معینہ کے لئے مکان کرایہ پر دینا۔ مدت کے اندر مکان خالی کرانے کی کوشش۔ مدت گزرنے کے بعد مکان خالی کرنے کا مطالبہ۔ کرایہ دار کا دوسرے کرایہ دار کو مکان کرایہ پر لگا دینا، بغیر تعیین مدت پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دینا اور اس طرح کی دوسری صورتوں پر بھی غور کیا گیا۔

اعضاء کی پیوندکاری

(۱) وضاحت مسئلہ

ا — اعضاء کی پیوندکاری ایک طبی خاکہ

ب — اعضاء کی پیوندکاری

۳ — پیوندکاری کے مسئلے سے متعلق چند تعبیرات

(۲) مسئلہ فقہی نقطہ نظر سے

ا — اعضاء کی پیوندکاری

۲ — اعضاء کی پیوندکاری

۳ — اعضاء کی پیوندکاری کتاب وسنت کی روشنی میں

۴ — اعضاء کی پیوندکاری

۵ — اعضاء کی پیوندکاری

(۳) تحریری آراء

(۴) مذاکرۂ فقہیہ

(۵) تجاویز

اعضاء کی پیوندکاری

ایک طبی خاکہ

ڈاکٹر ایم۔ امان اللہ ——— مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

اعضاء یا نسیجوں یعنی (ORGANS TISSUES) کی پیوندکاری کی تاریخ طویل ہے۔ پیوندکاری کا سلسلہ کا رواج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح سے ہے۔ آنکھوں کی پتلی (CORNEA) اور ہڈیوں کی پیوندکاری بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں عمل میں آنے لگی۔ مکمل اعضاء کی پیوندکاری الیکسس کیرل (ALEXIS CARREL) نے رواں صدی کے آغاز میں کی۔ مگر اعضاء کی پیوندکاری اس وقت ایک حقیقت بن کر ابھری جب ۱۹۶۰ء میں اعضاء کو مسترد کئے جانے سے محفوظ رکھنے والی ادویات (IMMUNOSUPPRESSIVE DRUGS) بازار میں آئیں۔ اعضاء کے ناکارہ ہو جانے (ORGAN FAILURE) کی شکل میں اعضاء کی پیوندکاری کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جس میں ناکارہ یا بیمار عضو کو مریض کے بدن سے نکال کر ایک صحت مند آدمی کے بدن سے صحیح عضو منتقل کر دیا جاتا ہے۔ پہلے شخص کو قبول کنندہ (RECIPIENT) اور عضو دینے والے کو معطی (DONOR) کہا جائے گا۔ وہ اعضاء جو دوبارہ نہیں پیدا ہوتے مثلاً دل، جگر وغیرہ صرف نعشوں سے لئے جاتے ہیں، مگر گردے چونکہ ہر آدمی کے پاس ایک جوڑا ہوتے ہیں اور صحت مند انسان جس کا ایک گردہ بھی دو گردوں جیسا فعال رہ سکے۔ ایک گردہ دوسرے شخص کو جو ناکارہ گردوں کی وجہ سے بیمار ہے منتقل کیا جا سکتا ہے۔

مگر اعضاء کی کامیاب پیوندکاری میں دو بڑی رکاوٹیں ہیں۔

۱؎ نسیجے (TISSUE) خلیوں (CELLS) کے گروہوں کو کہتے ہیں۔

سے منتقل کیے جا سکتے ہیں۔

(۲) زندہ افراد سے پیوند کاری: کسی بھی ڈائیلاسس کرانے والے مریض کو اس کے عزیزوں بھائی بہن سے حاصل شدہ گردہ کو منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی یا بہن، ماں یا باپ یا بیٹے بیٹی بھی گردوں کا عطیہ دے سکتے ہیں۔ اس معاملے میں یہ کئی جانچوں کے ذریعہ معطی کے اعضا کا امراض سے مبرا ہونے کا یقین کر لیا جاتا ہے اور یہ بھی دیکھ لیا جاتا ہے کہ معطی کے دونوں گردے بالکل نارمل ہیں۔

غیر متعلقہ معطی (UNRELATED DONOR)

استثنائی صورت حال میں غیر متعلقہ زندہ افراد سے بھی گردے پیوند کاری کے لئے لئے جا سکتے ہیں۔ ان میں شوہر اور بیوی یا چچازاد یا خالہ زاد بھائی بہن بھی ہو سکتے ہیں۔ تمام معطیوں کو بالغ ذی شعور ہونا اور پورے اطمینان قلب کے ساتھ اعضا کی منتقلی کی اجازت دینا ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا بچوں، لڑکوں اور ذہنی طور پر معذور افراد سے اعضا ناقابل قبول ہوتے ہیں۔

آپریشن کا طریقہ، آپریشن کے بعد لازم احتیاط اور آپریشن سے ابھرنے والی پیچیدگیوں سے نپٹنے کے طریقوں کا تذکرہ اس مضمون میں نہیں کیا گیا ہے۔

گردوں کی پیوند کاری کے نتائج: یہ بات قابل ذکر ہو گی کہ ہم پیوند شدہ عضو کی بقا TRANSPLANT SURVIVAL اور مریض کی بقا PATIENT SURVIVAL کے درمیان فرق کو واضح رکھیں گر پیوند شدہ گردہ کام کرنے سے انکار کر دے یا کام بند کر دے تو اس گردہ کو نکال کر مریض کو ہیموڈائیلاسس پر لوٹایا جا سکتا ہے پچھلے ایک دہے میں مریض کی بقا اور منتقل شدہ عضو کی فعالیت میں کافی اضافہ ہوا ہے۔

اب مردہ اجسام سے پیوند شدہ گردوں کی فعالیت کی شرح ایک برس بعد تک پچہتر سے اسّی فیصد ہے۔ اور ایسے قبول کنندگان کی شرح پہلے ایک برس تک پچانوے فیصد ہے۔ دوسرے برس میں مردہ اجسام سے منتقل شدہ گردوں کے ناکارہ ہو جانے کی شرح ایک سے تین فیصد ہے۔ قریبی رشتہ داروں سے منتقل کردہ گردوں کی فعالیت کی شرح پہلے برس میں پچانوے فیصد اور مریض کی بقا کی شرح تقریباً سو فیصد ہوتی ہے۔

عالمی سطح پر اب تک ایسے گردوں کی پیوند کاری کے آپریشن تقریباً پچاس ہزار ہو چکے ہیں اور کامیاب پیوند کاریوں کی اونچی شرح سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ انتہائی درجہ کی گردے کی بیماریوں کو اب تقریباً

کنٹرول کر لیا گیا ہے۔ جو اب سے پچیس برس قبل تک تقریباً ہر کیس میں مہلک ثابت ہوتی تھیں۔

قلب کی پیوند کاری

تبدیلیٔ قلب کا پہلا آپریشن ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹر کرسچین برنارڈ نے کیا تھا۔ اس کے بعد اسٹینفورڈ یونیورسٹی (STANFORD UNIVERSITY) کے ڈاکٹر شموے (SHUMWAY) کی قیادت میں ڈاکٹروں کے گروپ نے اس آپریشن میں نمایاں کامیابیاں حاصل کر لیں۔ پچھلے پانچ برسوں میں دیگر کئی مراکز میں ایسے انتقال قلب (HEART TRANSPLANTATION) کے آپریشن ہونے لگے۔ تو آج کل ایسے پیوند شدہ قلب کے مریضوں کی شرح بقا آپریشن کے بعد ایک سے چار برس تک پچھتر سے پچاس فیصد کے درمیان ہوتی ہے۔ یعنی پچھتر سے پچاس فیصد مریض انتقال قلب کے بعد ایک سے چار برس تک زندہ رہنے کی توقع کر سکتے ہیں۔

ان کامیابیوں کی پشت پر جو اوامر (REASONS) ہیں ان میں قبول کنندگان کا بہتر انتخاب مسترد کئے جانے کے امکانات کی قبل از وقت تشخیص اور اس کے تعین لازمی احتیاط اور ضرورتوں کا پیشگی جائزہ اور انتقالاً آپریشن کے بعد ہونے والے (INFECTION) میں قدرے کمی اور قلب کی اندرونی دیواروں کے ضائع ہو جانے (ATHEROMA) کے واقعات میں کمی وغیرہ ہیں۔

تبدیلیٔ قلب کے لئے صرف ان مریضوں کا انتخاب کیا جاتا ہے جو دل کے ایسے امراض میں مبتلا ہوں جو کسی بھی دوائی یا جراحتی اعتبار سے لاعلاج (TERMINALLY ILL) ہوں۔ ان کو ترجیحاً پچاس برس سے کم عمر کا ہونا، متعدی امراض سے مبرا ہونا لازمی ہے ان کے نظام تنفس کی شریانوں میں مزاحمت اور تناؤ کی سطح میں زیادہ نہ ہو قبول کنندہ اور معطی کے درمیان ABO گروپ کے خون کی مطابقت (ABO BLOOD GROUP COMPATIBILITY) ہونی چاہئے اور معطی کے خلیوں اور قبول کنندہ کے SERUM کے درمیان (LYMPHOCYTE CROSSMATCH) بھی ہونا ضروری ہے۔ مستقل IMMUNOSUPPRESSION بھی ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کی عدم موجودگی میں آخری اسٹیج کی پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ قبول کنندہ کے جسم سے اسی وقت قلب نکال لیا جاتا ہے جب اسٹیج میں معطی سے دوسرے پیوند کاری کے آپریشنوں میں جگر یا گردہ نکالے جاتے ہیں۔ اسے 4°C پر نمک کے پانی میں رکھا جاتا ہے اور جس قدر جلد ممکن ہو قبول کنندہ کے جسم میں پیوند کر دیا جاتا ہے۔

قلب اور پھیپھڑوں کی پیوندکاری

حالیہ ایام میں قلب اور پھیپھڑوں کی مشترکہ پیوندکاری کو بھی کامیابی سے آزمایا گیا ہے۔ یہ ان افراد کے لئے ہوتا ہے جو نظام تنفس کے ہائی بلڈ پریشر یا پھیپھڑوں یا قلبی امراض کی وجہ ہوتا ہے۔ مستقبل میں پھیپھڑوں کے ابتدائی امراض میں مبتلا مریض بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

جگر کی پیوندکاری

اب سے پانچ برس قبل جگر پیوند شدہ مریض کی شرح بقا آپریشن کے ایک برس بعد تک تیس فیصد ہوتی تھی۔ مگر سائیکلواسپرین کی آمد کے بعد دونوں STARZL اور CALNE کے ذریعہ پیوند شدہ جگر کے مریضوں کی شرح بقا ایک برس بعد ستر فیصد ہو گئی ہے۔ اب کئی ایسے مریض موجود ہیں جو جگر کی پیوندکاری کے دس برس بعد بھی زندہ ہیں۔ نتائج میں اس بہتری کے بعد اب یہ ناگزیر ہو گیا ہے کہ ایسے سرجنوں کی فہرست طویل ہو جو جگر کی کامیاب طریقے سے پیوندکاری کریں۔ اور یہ آپریشن ان لوگوں کو دوبارہ زندگی کی امید بخش سکیں گے جو اس کی عدم موجودگی میں جگر کے امراض کی وجہ سے زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتے تھے۔

آنکھوں، PANEREAS اور ہڈیوں کے گودہ BENE MARROW کی پیوندکاری کو اس پیپر میں بیان نہیں کیا گیا ہے۔

اعضاء کی پیوند کاری

از ـــــ ڈاکٹر نسیم حامد - ایم - ایس - سرجن، کانپور - سابق صدر انڈین میڈیکل
ایسوسی ایشن شاخ یوپی

معزز اراکین سیمینار !

اعضاء کے پیوند کاری کے موضوع پر میں اس تحریر کو پیش کرتے ہوئے مسرت محسوس کر رہا ہوں کہ آپ نے مجھے یہ موقع دیا۔ میں اسے اپنے لئے باعث فخر و عزت سمجھتا ہوں۔

طبی علوم نجانے کتنی ہی صدیوں سے معاشرہ کی خدمت میں مشغول ہیں اور انسانوں کو ایک بہتر اور مثبت ذہنی و جسمانی حالت میں زندگی گذارنے میں معاون ثابت ہوئے ہیں۔ وقت کے گذرنے کے ساتھ اور نئی ترقیات کے جلو میں بیماریوں اور مصائب نے ہمیشہ انسانوں کے سامنے نئے چیلنج پیش کئے ہیں۔ اعضاء کی پیوند کاری طبی علوم کا ایک ایسا ہی نیا باب ہے جس کی عوامی تفہیم لازمی ہوگی کیوں کہ سائنس عوامی تفہیم اور رابطے کے بغیر ترقی نہیں کر سکتی۔

اعضاء کی پیوند کاری کو تین درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱ ـــــ آٹو ٹرانس پلانٹیشن (AUTOTRANSPLANTATION) کسی ایک ہی فرد میں نسیجوں (TISS-UES) کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کو (AUTOTRANSPLANTATION) کہتے ہیں۔ اس طریقے سے جلد SKIN بال اور ہڈیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جا سکتی ہیں۔ اس سے کسی بیماری کے پھیلنے کا خطرہ نہیں ہوتا۔

۲ ـــــ ہومو ٹرانس پلانٹیشن (HOMO TRANSPLANTATION) نسیجوں یا عضو کی ایک ہی نوع کے ایک فرد سے دوسرے فرد میں منتقل کو کہتے ہیں۔ ہم اس کے بارہ میں تفصیلی بحث کریں گے۔ کیوں کہ سب سے زیادہ مستقل طریقہ ہے جو ناکارہ اعضاء سے پیدا ہونے والے مہلک نتائج سے انسانوں کو نجات دلاتا ہے۔

۳ ـــــ ہیٹرو ٹرانس پلانٹیشن (HETERO TRANSPLANTATION) سے (XENOGRAFT) بھی کہتے ہیں۔ اس طریقے میں حیوانوں کی ایک نوع میں اعضاء کی پیوند کاری کی جاتی ہے۔ مثلاً بندروں سے انسانوں میں لیکن

یہ طریقہ تجرباتی نوعیت کا ہے جسے عارضی حیثیت حاصل ہے۔ اور دو مختلف انواع کے باہمی فرق کی وجہ سے ایسی اندرونی پیچیدگیوں کا اندیشہ ہے جس کی وجہ سے جسم انسانی غیر انسانی عضو کو قبول کرنے سے انکار کرسکتا ہے اس صورت میں حیوانوں کے اعضا یا نسیجوں (DONOR ORGANS OR TISSUES) کو مناسب طریقے ادویات کے ذریعہ TREAT کرکے ہی پیوندکاری کی جاتی ہے جیسا کہ بری طرح جھلسے ہوئے مریضوں کو دیگر جانوروں کی جلد کی پیوندکاری۔ یہ جلد قبل ہی ہوا سے خالی چیمبر (VACUUM) میں FREEZE کرکے سکھائی گئی ہوتی ہے اس پروسس کو انگریزی میں LYOPHILIZATION کہتے ہیں۔

۱:- HOMOTRANSPLANTATION اس طریقے کے لیے جو اعضا پیوندکاری کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں (۱) خون، ہڈی، کورنیا (آنکھوں کی پتلیاں) جلد (SKIN) گردہ، قلب، جگر، پھیپھڑہ، PAN-CREAS, ADRENAL TISSUES

ابتدائی چار اعضا کے علاوہ باقی اعضا کی پیوندکاری بدن میں اسی صورت میں کی جاتی ہے جبکہ مریض کا وہ عضو قطعی ناکارہ ہوچکا ہو۔ ان اہم اعضا میں سے گردہ ایک جوڑ و پایا جاتا ہے اور کوئی بھی زندہ صحت مند انسان ایک گردہ کا عطیہ دے سکتا ہے۔ ہوموٹرانس پلانٹیشن میں تین بڑی رکاوٹیں ہیں:

۱۔ مریض کے جسم کی طرف سے نئے عضو کی عدم قبولیت کے خطرہ پر پورے طور پر قابو نہیں پایا جاتا۔

۲۔ عطا کئے جانے والے اعضا کی ناکافی فراہمی۔

۳۔ موت کے بعد اعضا انسانی کو حاصل کرنا اور اس کے بعد ان کو محفوظ رکھنے اور قابل رکھنے کی تکنیک کی عدم موجودگی۔

IMMUNOSUPPRESSIVE THERAPY کی عدم موجودگی میں پیوندشدہ اعضا کی بقا کا انحصار معطی (DONOR) اور قبول کنندہ (RECEIPIENT) کے درمیان نسلی تفاوت پر ہوتا ہے۔ معطی کے نسیجوں میں موجود ANTIGENS جو قبول کنندہ کے جسم میں نہیں ہوتے پیوندشدہ اعضا کو مسترد کرنے لگتے ہیں۔ یہ ANTIGENS قبول کنندہ کے نسیجوں میں LYMPHOCYTES پیدا کرنے لگتے ہیں۔ یہ LYMPHOCYTES پیوندشدہ عضو میں سرایت کرکے خون کی شریانوں کی اندرونی سطح ENDOTHILIUM کو برباد کردیتے ہیں قبول کنندہ کے خلیوں اور CYTOLOXIC ANTIBODIES کے درمیان ردعمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ پیوندشدہ عضو برباد نہ ہوجائے۔

جب پیوندکاری کے آپریشن کے بعد جسم والے منفی ردعمل کا ازالہ IMMUNOSUPPRESSION لازمی ہوتا ہے تاکہ پیوند شدہ عضو کی بقا کا انتظام ہو سکے مندرجہ ذیل تدابیر اس سلسلے میں اختیار کی جاتی ہیں۔

۱— RADIATION تابکاری۔

(الف) پورے جسم کی SUBLETHAL RADIATION

(ب) پیوند شدہ حصے کی تابکاری۔

۲— SPLENECTOMY AND THYMECTOMY (تلی کو نکالنا)۔

۳— IMMUNOSUPPRESSIVE DRUGS (اعضاء کو مسترد کردیئے جانے کے امکانات کو ختم کرنے والی دوائیں۔

۴— ANTILYMPHOCYTE GLOBULIN (ALG)

تابکاری: پورے جسم کی تابکاری جو مہلک نہ ہو پہلی تدبیر ہے جو IMMUNOSUPPRESSIVE AGENT کے طور پر استعمال کی جاتی تھی مگر اسے بتدریج ترک کر دیا گیا کیوں کہ اسے کنٹرول میں رکھنا دشوار تھا اور اس سے ہلاکت کی شرح کافی زیادہ تھی۔

X-RAY - ایکسرے کے ذریعہ تابکاری جو 600 تا 450 ریڈس کی چھوٹی چھوٹی قسطوں میں دی جائے اور تین چار دنوں پر محیط ہو بھی پیوندکاری کے فوری بعد دی جائے یا مسترد کردیئے جانے کے بحران پر قابو پانے کے لئے دی جائے۔ اسے البتہ صرف پیوند شدہ عضو تک محدود رکھا جائے مگر پیوند شدہ عضو پر تابکاری کا عملی اثر اب بھی مشکوک اثرات کا حامل ہے۔

SPLENECTOMY AND THYMECTOMY

چونکہ چھوٹے جانوروں میں SPLEEN اور THYMUS کا نکال دیا جانا منفی ردعمل کو کم کر دیتا ہے لیکن انسانوں میں ان کا نکال دیا جانا اب تک کے طبی تجربات کی روشنی میں IMMUNE RESPONSE (منفی ردعمل) کو کم کرنے میں بہت موثر نظر نہیں آتا۔

اعضاء کی ناکافی فراہمی

تجربہ بتاتا ہے کہ مردہ یا زندہ افراد سے حاصل شدہ اعضاء کی ضرورت روز افزوں ہے اور مریضوں کے

معاملے میں ان کی فراہمی ہمیشہ ناکافی رہتی ہے۔ صورت حال میں اس وقت تک بہتری نہ ہوگی جب تک اعضا کا عطیہ مقبول عام نہیں ہوتا۔ ترقی یافتہ ممالک میں بھی یہ تنگی رہتی ہے۔ یہ باعث مسرت ہے کہ امریکہ میں عام لوگ اپنے ساتھ UNIFORM DONOR CARD رکھتے ہیں۔ خود ہمارے پڑوسی ملک سری لنکا میں آنکھوں کے عطیے کے عہدنامہ پر دستخط کرنے والوں کی تعداد ہندوستان میں ایسے عطیے کا وعدہ کرنے والوں کے مقابلے میں دس گنا زیادہ ہے جب کہ اس چھوٹے سے جزیرے کی آبادی صرف اٹھارہ ملین ہے اور ہندوستان کی آبادی ۹۰۰ ملین ہے۔

عطیہ شدہ اعضاء کے تحفظ اور ان کو فعال رکھنے کا مسئلہ

۱۔ گردہ: ــــ ہر دس لاکھ کی آبادی میں ہر برس بیس سے چالیس افراد گردہ کی پیوند کاری کے محتاج ہوتے ہیں۔ ہیموڈائیلاسس گردہ کی پیوند کاری کو ممکن بنانے میں ایک اہم نکتہ ہے۔ صرف امریکہ (U.S.A) میں چالیس ہزار مریض CHRONIC DIALYSIS پر ہیں اور گردے کی تبدیلی کے منتظر ہیں۔ مگر ان میں سے صرف تیس فیصد ایسے ہوں گے جن کو کوئی زندہ فرد گردے کا عطیہ دے سکے گا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پس از مرگ عطیہ شدہ گردے کے استعمال کے لئے کتنا بڑا SCOPE ہے۔

پس از مرگ گردے کے عطیہ کو قبول کرنے کی شرائط

۱ ــــ عضو کو بدن سے نکالنے سے قبل BRAIN DEATH کا تیقن۔

۲ ــــ عضو کو قلب کے رکنے سے قبل یا فوری بعد نکالنا لازمی ہوگا۔ گردہ کو قلب کے رکنے کے ایک گھنٹہ کے اندر نکال لینا چاہئے۔

۳ ــــ عضو اچھی اور فعال حالت میں ہو۔ یعنی گردہ اپنا عمل معمول کے مطابق انجام دے رہا ہو۔

اعضاء کا تحفظ

مردہ معطیوں کے گردوں کو محفوظ رکھنے کا کام ایک قلیل مدت کے لئے مندرجہ ذیل دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔

(الف) SIMPLE HYPOTHERMIA : ایک مخصوص محلول سے ٹھنڈا کرنا ضروری ہوتا ہے۔
COLLINS کا محلول سب سے زیادہ مستعمل ہے۔ اس میں سرایت کرنے والے اجزاء مثلاً گلوکوز یا
مینیٹول ہونا چاہئے اس طرح سے اعضاء کو ساٹھ گھنٹوں تک محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ یہ چھوٹے پیوندکاری کے
آپریشنوں میں ایک ترجیحی طریقہ ہے۔

(ب) CONTINUOUS PERFUSION : CRYOPRECIPITATED PLASMA یا البیومن کے
مخصوص محلول کے ذریعہ گردوں کو تین دن کے لئے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ اس طریقے سے اچانک کسی
پس از مرگ معطیوں کی جانب سے موصول ہونے والے گردوں کو محفوظ کیا جاسکتا ہے۔

دونوں طریقے سے محفوظ کئے گئے گردے پیوندکاری کے سلسلے میں یکساں طور پر فعال پائے گئے۔

۲۔ قلب : جوان معطیوں کے دل جو دماغی موت سے پہلے ہوتے ہیں زیادہ فعال ہوتے ہیں
ان میں بھی پینتیس برس سے کم والے افراد کے دل زیادہ قابل ترجیح ہوتے ہیں۔ معطی اور قبول کنندہ کے جسم
کا وزن بھی تقریباً برابر ہونا چاہئے تاکہ پیوند شدہ دل کے کام کا OUT PUT متاثر نہ ہو۔
پس از مرگ عطیہ کردہ دل کو چار گھنٹوں کے اندر منتقل کر دینا چاہئے۔ ترجیحاً اس منتقلی کو تین گھنٹوں کے
اندر ہو جانا چاہئے۔ معطی کے بدن سے دل کو SIMPLE HEPARINISATION کے ذریعہ نکالا جاتا ہے اور
فوری طور پر CARDIOPLEGIC محلول میں ٹھنڈا کر کے اس کے مناسب کولڈ سٹوریج میں محفوظ کیا جاتا ہے۔

گردہ کی منتقلی DONOR PROFILE

۱۔ پچھلے چند برسوں میں صرف ریاستہائے امریکہ میں ہی دو ہزار گردوں کی پیوندکاری عمل میں آئی ہے۔
۲۔ ایک تندرست معطی کے ایک گردہ کی منتقلی سے اس کی صحت میں کمی نہیں آجاتی۔
۳۔ نکالے گئے گردہ کا پچھتر سے اسی فیصد کام جسم میں باقی ماندہ گردہ HYPERTROPHY کے ذریعہ سنبھال لیتا ہے۔
۴۔ معطی کو خطرہ صرف بے ہوشی کی دواؤں سے (ANAESTHESIA) اور آپریشن کے وقت ہوتا ہے۔
۵۔ معطی کی موت کا خطرہ صرف ایک ہزار میں سے ایک کو ہوتا ہے جس کو سال میں گاڑی سے دس ہزار میل

کارڈیالوجسٹ سے درپیش خطرے سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔

۶۔ ایک گردہ والی عورتوں کو حمل کے دوران URINARY INFECTION کا کوئی اضافی خطرہ نہیں ہوتا۔

۷۔ عام طور سے ہونے والے خطرات COMPLICATION جو صرف ایک ہزار میں سے ایک آدمی کو پیش آسکتے ہیں۔

۱۔ MINOR ETECLASIS

۲۔ NORMAL INFECTION

۳۔ ہمیشہ درد رہنے کی شکایت

۴۔ ہرنیا HERNIA

معطی کے انتخاب کی شرائط DONOR SELECTION CRITERIA

۱۔ معطی اور قبول کنندہ میں خون کے گروپ کی مطابقت

۲۔ معطی کو تندرست ہونا لازمی ہے جسمانی اور نفسیاتی اعتبار سے۔

۳۔ قانونی عمر کا ہونا (شاید اس سے اٹھارہ برس سے اوپر کی عمر مراد ہے۔

۴۔ گردہ نکالے جانے کے طریق کار کو معطی واضح طور پر جانتا اور سمجھتا ہو۔

۵۔ اس آپریشن کے لئے رضاکارانہ طور پر اور باشعوری طور پر اجازت دے۔

معطی کے آپریشن سے قبل کا جائزہ PREOPERATIVE DONOR ASSESSMENT

۱۔ تفصیلی تاریخ صحت

۲۔ جسمانی معائنہ

۳۔ نفسیاتی محاسبہ یا جائزہ

۴۔ میعادی تحقیق

۱۔ X-RAY کے ذریعہ سینہ کا مشاہدہ

۲۔ KCG

۳۔ پیشاب کا تجزیہ

۴۔ COMPLETE BLOOD COUNT

۵۔ بھوک کی حالت میں پیشاب میں شکر کا امتحان

۶۔ SERUM BILERUBIN

۷۔ CRIALININE CLEASAMCE

۸۔ خون کے یوریا نائٹروجن کا جائزہ

۹۔ اگر نارمل ہو تو INTRAVENOUS UROGRAME

۱۰۔ اگر نارمل ہو تو RENAL ARTERIOGRAM

یہ شخص قابل قبول DONOR ہوگا۔

گردے کے لئے قبول کنندہ کا انتخاب SELECTION OF RECEPINT

مطلوبہ عمر: (الف) کم از کم ایک برس سے ۶۵ برس کی عمر تک
چھ برس سے کم عمر کے بچوں میں آپریشن کے بعد موت کی زیادہ شرح ہوتی ہے۔ زیادہ بڑے لوگوں میں آپریشن کی کامیابی کی شرح کم ہوتی ہے جس کی وجہ

۱۔ عمر سے متعلق امراض

۲۔ INFECTION کے خلاف مزاحمت کی کمی

۳۔ جراحت سے خطرہ کا امکان۔

(ب) تشویشناک درجے کے INFECTION کی عدم موجودگی مطلوب ہے۔

(ج) LOWER URINARY FACT سے متعلق امراض کی عدم موجودگی بھی مطلوب ہے۔

(د) MINIMUM, REVERSIBLE SYSTAMIC DIASA SECONDARY TO RINAL FAILURE

گردے کی کامیاب پیوند کاری کے قبول کنندہ

(الف) بنیادی گردے کے امراض

پیوند کاری کے مسئلہ سے متعلق چند تنقیحات

از ———— مجاہد الاسلام قاسمی

اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ میں جو نکتے قابل غور ہیں ان میں پہلا نکتہ یہ ہے کہ انسان کا جو عضو ناکارہ ہوا ہے جس کی جگہ دوسرے عضو کی پیوند کاری کی جاتی ہے، انسانی جسم میں اس کی حیثیت اور افادیت کیا ہے؟ یا تو وہ عضو ایسا ہوگا جس پر حیات انسانی موقوف ہو اور اس کے ناکارہ ہونے سے رشتۂ حیات منقطع ہونا یقینی ہو، یا وہ عضو ایسا ہوگا جو انسانی جسم کے کسی بنیادی مقصد کو پورا کرتا ہے اور اس کے بغیر انسان ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے گا، یا وہ عضو اس طرح کا ہوگا کہ اس کے بغیر نہ تو رشتۂ حیات منقطع ہوگا اور نہ ہی انسان کو اس سے ضرر شدید لاحق ہوگا، بلکہ اس کے ناکارہ ہونے سے انسانی جسم کی فطری زیبائش و آرائش میں کمی پیدا ہو جائے گی۔

۲ —— ناکارہ ہونے والے عضو انسانی کی جگہ جس چیز کی پیوند کاری کی جائے گی اس کے بارے میں متعدد شکلیں سامنے آتی ہیں۔

(الف) شیٔ متبادل اگر غیر ذی روح ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیا اس میں متبادل شیٔ کی پاکی اور ناپاکی کا کچھ فرق کیا جائے گا؟

اسی ذیل میں یہ بات آتی ہے کہ کسی دھات یا لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے دانت، ناک، پاؤں، ہاتھ کا استعمال کرنا شرعاً کیسا ہے؟

(ب) اگر شیٔ متبادل حیوانی جسم کا کوئی حصہ ہو، تو اس کا کیا حکم ہے؟ یہیں پر یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ اگر انسانی زندگی کے بچانے کے لیے خنزیر کے والو لگانے کی ضرورت پڑے، تو کیا یہ صورت "الا ما اضطررتم" میں داخل ہوگی؟

(ج) اگر قابلِ تبادل شئی انسانی جسم ہی کا جزو ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) مائع (۲) غیر مائع

کیا ان دونوں کے حکم میں کوئی فرق ہے؟ اگر ہے تو کیوں؟

جزء متبادل مائع ہو یا غیر مائع دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔

(۱) انسان کے جسم میں اسی انسان کے جسم کا کوئی جزو یا عضو لگانا۔

(۲) کسی دوسرے انسانی جسم سے کوئی جزو حاصل کرکے مریض انسان کے جسم میں پیوندکاری کرنا۔

(د) دوسرے انسان کے جسم کا کوئی عضو حاصل کیا جائے تو اس انسان کی حیات میں ہوگا یا اس کی موت کے بعد؟ دونوں میں کیا فرق ہوگا؟۔

ایک زندہ انسان کے جسم سے کسی عضو کے نکالے جانے کے لیے اس انسان کی اجازت کافی ہوگی یا نہیں اور موت کے بعد نکالے جانے کے لئے اس کی پیشگی اجازت (وصیت) اور پیشگی اجازت مفقود ہونے کی صورت میں ورثا کی اجازت شرعاً کافی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر لاوارث لاش ہو تو اولوالامر کی اجازت کافی ہوگی یا نہیں؟۔

۳ــــــ اسی ذیل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی انسان طبی اصطلاح کے اعتبار سے مر چکا لیکن مصنوعی آلات کے ذریعہ اس کی سانس جاری رکھی جا رہی ہے اور قلب متحرک ہے تو اسے شرعاً میت کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ اور کیا شریعت میں مردہ اور بحکم مردہ کے مابین فرق کی کوئی نظیر ہے اور ہے تو کیا ہے؟ کیا جس شخص کی حرکتِ قلب مصنوعی مشینوں کے بل پر جاری ہے، اسے بعض احکام میں میت اور بعض میں "حی" (زندہ) مانا جا سکتا ہے؟ میراث جاری کرنے یا عدت وغیرہ میں اس شخص کو زندہ مانا جائے گا یا مردہ؟۔

پس ان شقوں کی روشنی میں درج ذیل سوالات ہیں جن پر ہمیں غور کرنا ہے:

۱ــــــ ناکارہ ہونے والا عضو انسانی خواہ اس پر حیاتِ انسانی موقوف ہو یا اس کے ناکارہ ہونے سے انسان کو ضررِ شدید لاحق ہو یا انسان کی فطری زیبائش متاثر ہوتی ہو، اس کی جگہ پر کسی غیر ذی روح کا یا غیر انسانی عضو کا استعمال شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ اور کیا اس میں پاک و ناپاک اور ذبیحہ وغیر ذبیحہ اور

ناک، ہونٹ وغیرہ یا کولہا اور جسم میں کچھ فرق بھی ہوگا؟ ــ نیز پلاسٹک سرجری کے ذریعہ بگڑی ہوئی صورت کو ٹھیک کرنا خواہ اس سے خلقی نقص کا ازالہ ہو یا کسی حادثہ کی وجہ سے پیش آمدہ نقص کا ازالہ ہو یا نقص کا ازالہ نہ ہو بلکہ صورت کی تحسین مقصود ہو، اس پلاسٹک سرجری کا کیا حکم ہے؟ اور کیا پلاسٹک سرجری کی ان تینوں صورتوں میں باہم کوئی فرق ہے؟

۲ــــ اگر انسان کا کوئی ایسا عضو ناکارہ ہوگیا ہو جس پر حیات انسانی موقوف ہو یا جس کے ضائع ہونے سے انسان کو ضرر شدید لاحق ہوتا ہو تو اس کی جگہ انسانی عضو کا استعمال جب کہ ڈاکٹروں کی رائے میں انسانی عضو کے علاوہ کوئی دوسری چیز اس کا متبادل نہیں بن سکتی اور انسانی عضو کے استعمال سے مریض کی شفایابی کا ظن غالب ہو، کیا اس صورت میں مریض کے لئے انسانی عضو کی پیوندکاری جائز ہے؟

۳ــــ ناکارہ ہونے والے عضو کی جگہ اسی انسان کے دوسرے عضو کا استعمال یا دوسرے انسان کے عضو کے استعمال میں شرعاً کوئی فرق ہے یا نہیں؟

۴ دوسرے انسان کا عضو استعمال کرنے کی صورت میں کیا شرعاً ان دو صورتوں میں کوئی فرق ہے کہ عضو کسی زندہ انسان سے لیا گیا ہے یا مردہ سے؟ اور مسلمان سے لیا گیا ہے یا کافر سے؟

۵ــــ کیا کسی انسان کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ایسے مریض کو جس کی زندگی خطرہ میں ہے یا جسے ضرر شدید لاحق ہے اپنا خون یا کوئی عضو دیدے جب کہ ماہر اطباء کی رائے میں اس انسان کا خون یا عضو مریض کو جانبر کرنے یا اس کی شفایابی کے لیے مفید ہے اور کیا اس مسئلہ میں انسان کے جزو مائع اور جزو غیر مائع میں کوئی فرق بھی ہے؟

۶ــــ کسی انسان کو اپنی حیات میں اپنا خون یا کوئی عضو رفاہ عام کے جذبہ سے مستقبل میں ممکنہ حادثات کے لیے ذخیرہ کردینا شرعاً جائز ہوگا؟

۷ــــ کسی انسان کا اپنی زندگی میں یہ وصیت کرنا کہ میرا فلاں عضو میرے مرنے کے بعد نکال دیا جائے اور بینک میں محفوظ کردیا جائے تاکہ وہ مریضوں کے کام آسکے شرعاً درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو کیا میت کے ورثاء کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری ہے یا انھیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے نافذ کریں یا اس کی تنفیذ نہ کریں؟ اور کیا زندگی میں انسان کا اپنے کسی عضو کے بارے میں موت کے

بعد بینک کو دیئے جانے کی ہدایت شرعاً "وصیت" قرار پائے گی؟

۸۔ اگر میت نے اعضاء کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی اور اس کے ورثاء میت کے کارآمد اعضاء کو رفاہ عام کے جذبے سے بینک کو دینا چاہتے ہیں تو کیا شریعت میں انھیں اس بات کا اختیار ہے؟ اگر ہے تو کیا سارے ورثاء کی رضامندی شرط ہوگی یا نہیں؟ اور کیا ان کو اس کا اختیار حاصل ہوگا؟

۹۔ انسانی اعضاء و اجزاء مثلاً دودھ، خون، گردہ وغیرہ کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ کیا اس میں مائع اور غیر مائع کے حکم میں کوئی فرق ہے؟ اگر فروخت جائز نہ ہو تو کیا مضطر کے لئے انسانی عضو کی خریداری، جب کہ بلا قیمت دستیاب نہ ہو، جائز ہوگی؟

۱۰۔ جدید طبی ترقیات اور تحقیقات کے پیش نظر جب کہ انسان دماغی طور پر مر چکا ہے اور بظاہر حال اس میں زندگی کے لوٹنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی لیکن مصنوعی آلات کے ذریعہ اطباء دل کی دھڑکن اور سانس کی آمد و رفت کو جاری رکھے ہوئے ہیں ایسی حالت میں اس شخص کو مردہ قرار دیا جائے گا یا نہیں اور ایسی حالت میں اس کے جسم سے کسی عضو کا نکالنا مردہ سے اس کا نکالنا ہوگا یا زندہ سے؟

اعضا کی پیوند کاری

از ـــــ مولانا برہان الدین سنبھلی استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

اعضا کی پیوند کاری سے متعلق راقم کا اردو عربی میں بہت تفصیلی مقالہ شائع ہو چکا ہے اور بعد میں وہ کتابی صورت میں بھی آ گیا ہے، اردو کتاب جدید میڈیکل مسائل ص [illegible] اور عربی کتاب قضایا فقہیہ معاصرہ ص [illegible] میں اس مسئلہ کی تفصیل بدلائل پیش کی گئی ہے۔

خلاصۂ بحث:

یہ ہے کہ راقم کے نزدیک بھی ہندوستان کے بیشتر بلکہ تمام تر ممتاز علماء کی آراء کی طرح کسی انسانی عضو کا (خواہ مردہ کا ہو یا زندہ کا) استعمال کسی دوسرے انسان کے جسم میں جائز نہیں بلکہ شرعاً ممنوع ہے۔ اس کے اسباب وعلل اور ان کے دلائل مختصراً حسب ذیل ہیں۔

۱ـــ مثلہ ہونا:

کسی انسان کا عضو اس کے جسم سے علیحدہ کرنا جس میں خود اس انسان کی جسمانی منفعت نہ ہو اسے مثلہ کہا جاتا ہے جس کے (مکروہ یا) حرام ہونے پر تقریباً پوری امت کے علماء متفق ہیں۔ اس مسئلہ کے لئے دیکھئے مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ (۳۱۳/۲۰) وشرح مسلم للنووی (۳۱/۶) والمغنی لابن قدامہ (۵۱۵/۱۰) نیز مثلہ کی حقیقت اور اس کی تعریف کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری شرح البخاری للعینی (۲۹۶/۸)۔

۲ـــ بہرحال انسانی اجزاء کا دوسرے کے لئے استعمال بالاتفاق حرام ہے۔ اس لئے اکثر ائمہ کے نزدیک مضطر کے لئے بھی یہ جائز نہیں، نہ مکرہ کے لئے، کہ دوسرے کے جسم کے اجزاء الگ کر کے استعمال کر سکے چاہے صاحب اعضاء نے اجازت ہی دے دی ہو، اس کے لئے دیکھئے،

حدیث بخاری ومسلم " لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ " نیز شرح مسلم للنووی (۲/۲۴۳)
بدائع الصنائع (۱/۱۸۱) المغنی (۹/۳۳۸ ، ۱/۶۹) الاشباہ لابن النجیم (ص ۱۲۴) رد المحتار
لابن عابدین (۵/۲۱۶) معجم فقہ ابن حزم (۲/۱۵۶) ۔

زندہ اور مردہ دونوں کا حکم اس بارے میں یکساں ہونے کے دلائل حسب ذیل ہیں ۔

حدیث : " کسر عظم المیت ککسرہ حیاً "[1] نیز حدیث " اذی المومن فی موتہ کاذاہ فی حیاتہ "[2]

اس بارے میں شارحین حدیث کے اقوال کے لئے دیکھئے[3] ۔

۳ ــــ کسی زندہ حیوان (جس میں انسان بھی شامل ہے) کے جسم سے کوئی جز الگ کرلیا جائے تو وہ مردار کے حکم میں ہوجاتا ہے یعنی ناپاک ہونے اور دوسرے تمام احکام میں ۔ الا یہ کہ اسی کے جسم میں لگا دیا جائے جس سے علیحدہ ہوا تھا ۔ اس کے لئے دیکھئے حدیث " ما قطع من البھیمۃ وھی حیۃ فھی میتۃ "[4]

شراح حدیث کے اقوال کے لئے دیکھئے[5] ۔

پیوندکاری کی وجہ سے پوری عمر ایک ناپاک چیز سے جسم انسانی ملوث رہے گا ، اس کے نتیجے میں طہارت ونجاست کے بہت سے احکام متعلق ہوں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تو جبراً اس کا علیحدہ کرنا ضروری ہوگا (جیسا کہ بحث ونظر کے شمارہ ۲ کے صفحہ ۳۳ پر ہے) دریں صورت امام شافعیؒ کے قول (مضطر کے لئے انسانی گوشت حلال ہونے) سے استدلال کرنا ممکن نہ ہوگا ورنہ تناقض کی صورت پیدا ہوجائے گی ۔

۴ ــــ ایک عضو یا چند اعضائے انسانی کے جواز کے قول سے تمام اجزاء کے استعمال کا پھر ان کی بے توقیری کا

---

[1] بروایت سنن ابی داؤد ۲/۱۰۲ ، موطا امام مالک ، مشکوۃ المصابیح ص ۱۴۹ بحوالہ مسند احمد و ابن ماجہ ۔

[2] بروایت مصنف ابن ابی شیبۃ بحوالہ اوجز المسالک ۴/۲۰۰ ۔

[3] اوجز المسالک ۴/۲۰۰ ، المرقاۃ لملا علی القاری ۴/۳۸۰ ۔

[4] بروایت ابوداؤد وترمذی وکنز العمال عن احمد ۔

[5] بذل المجہود للشیخ خلیل احمد ۴/۱۰۹ ، تحفۃ الاحوذی للشیخ عبد الرحمن المبارکفوری ۲/۳۳۶ ۔

دروازہ کھل جانے کا شدید اندیشہ ہے جس کے ہولناک اور خطرناک نتائج نکل سکتے ہیں۔ اس کے لئے دیکھئے۔[1]

د ـــ حلت و حرمت کا اجتماع ہو تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے (یہ قاعدہ اور اصول تقریباً مسلم ہے) اور اس کے شواہد و مآخذ بکثرت ہیں مثلاً مسلم شریف کی صحیح حدیث عن عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصید، قال اذا رمیت بسہمک فاذکر اسم اللہ فان وجدتہ قد قتل فکل الا ان تجدہ قد وقع فی ماء فانک لا تدری الماء قتلہ او سہمک وفی روایۃ فلا تاکل۔[2]

اس اصول کی وضاحت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حسب ذیل ارشاد سے بھی ہوتی ہے فرماتے ہیں:

قد یتعارض فی المسألۃ وجہان وجہ اباحۃ ووجہ تحریم .... فلا یعصر ما بین العبد وما بین اللہ الا بترکہ۔[3]

زیر نظر اصول کے تفصیلی مباحث و مآخذ کے لئے دیکھئے مولوی علی احمد ندوی صاحب کی گرانقدر کتاب القواعد الفقہیہ (۲۰۳ تا ۲۰۶) کا عنوان "باب ما اجتمع محرم ومبیح الا غلب المحرم"۔

---

1. مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کا ایک جواب، منقول راہ سعادت، مشتاقہ۔
2. صحیح مسلم ۲/۱۴۶۔
3. حجۃ اللہ ۱/۱۰۔

اعضاء کی پیوندکاری

از ــــــــــــــــــــ شمس پیرزادہ صاحب بمبئی

انسانی اعضاء کی پیوندکاری کے سلسلہ میں دو سوالات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ انسان کو اپنے جسم میں تصرف کا کس حد تک اختیار ہے؟ اور دوسرا یہ کہ کیا انسانی نعش سے انتفاع جائز ہے؟ ان دونوں سوالات کا جواب ہمیں براہ راست کتاب و سنت سے معلوم کرنا چاہئے اور اس کے بعد جزئیات و تفصیلات میں فقہاء کے اقوال سے استفادہ کرنا چاہئے۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ جسم حیثیت انسان کا پورا وجود امانت ہے اور اس میں ہر قسم کے تصرف کے لئے وہ اپنے رب کے حضور جواب دہ ہے:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا[1]

کان، آنکھیں اور دل ہر ایک کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

اس لئے وہ اسی حد تک اس میں تصرف کر سکتا ہے جس حد تک کہ شریعت نے اسے اجازت دی ہے۔ اس حد سے تجاوز کر کے اسے تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو دو آنکھیں دی ہیں،

أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ ۝ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ[2]

---

[1] سورہ بنی اسرائیل۔ ۳۶۔

[2] سورہ بلد۔ ۹۔۸

کیا ہم نے نہیں دیں اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ۔

اب اگر کوئی شخص اپنی ایک آنکھ کسی ایسے شخص کو دینا چاہے جس کی دونوں آنکھیں چلی گئی ہوں تو باوجود اس کے کہ وہ ایثار سے کام لے رہا ہے اس کا یہ فعل قابلِ مذمت ہوگا کیوں کہ شریعت نے اس تصرف کی اسے ہرگز اجازت نہیں دی ہے اور نہ دوسری آنکھ اس کے لئے بیکار عضو کی حیثیت رکھتی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی عضو بھی بے کار پیدا نہیں کیا ہے بلکہ ہر عضو کی تخلیق میں عظیم مصلحت کارفرما ہے۔

اَلَّذِیْ خَلَقَکَ فَسَوّٰىکَ فَعَدَلَکَ ۙ فِیْۤ اَیِّ صُوْرَۃٍ مَّا شَآءَ رَکَّبَکَ ۱؎

جس نے تجھے بنایا اور ٹھیک ٹھیک بنایا اور تیری بناوٹ میں اعتدال رکھا، اور جس صورت میں چاہا تجھے ترکیب دیا۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْۤ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ۲؎

بلاشبہ ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا۔

اس لئے اگر انسان کو دو گردے عطا کئے گئے ہیں تو وہ بھی خالی از مصلحت نہیں ہیں۔ اگر ایک گردہ خراب ہو تو دوسرے گردہ سے کام چل سکتا ہے جس طرح ایک آنکھ کے خراب ہونے کی صورت میں دوسری آنکھ سے کام چل سکتا ہے اور انسان بینائی سے بالکل محروم نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ نظریہ ہی غلط ہے کہ انسان کے جسم میں کوئی عضو زائد ہے اور وہ دوسرے کو دیا جا سکتا ہے۔ مزید برآں ہمیں ہر شخص کے جسم میں تصرف کا اختیار صرف اس حد تک ہے جس حد تک کہ اس کے اپنے جسم کی اصلاح کے لئے تصرف ضروری ہے یا پھر قصاص کی صورت میں اَلْعَیْنَ بِالْعَیْنِ ۳؎ آنکھ کے بدلے آنکھ۔ لیکن کسی دوسرے شخص کو عطیہ دینے کے لئے ایک شخص کے اعضاء کی کتر بیونت کرنا خواہ وہ خارجی اعضاء ہوں یا داخلی اور خواہ وہ اس کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو ہرگز جائز نہیں۔ اس پر خلق اللہ میں تبدیلی کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

رہا انسانی نعش سے استفادہ کا سوال تو جہاں تک راقم سطور سمجھ سکا ہے کتاب و سنت میں اس کے جواز کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان کی لاش کو احترام کے ساتھ دفنانے کی طرف آغاز ہی سے انسان کی رہنمائی کی گئی تھی چنانچہ ہابیل کو قتل کرنے کے بعد جب قابیل کی سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ اس کی لاش کو کیا کرے

۱؎ سورۃ الانفطار ، ۲؎ سورۃ التین: ۴ ، ۳؎ سورۃ المائدۃ

فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَّبْحَثُ فِي الْاَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْءَةَ اَخِيْهِ قَالَ يٰوَيْلَتٰٓى اَعَجَزْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَاُوَارِيَ سَوْءَةَ اَخِيْ فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِيْنَ۔[1]

اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کریدنے لگا تاکہ اسے بتائے کہ اپنے بھائی کی لاش کس طرح چھپائے۔ وہ بولا افسوس مجھ پر میں اس کوے کی طرح بھی نہ ہوسکا کہ اپنے بھائی کی لاش چھپا دیتا! غرضیکہ وہ اس پر پشیمان ہوا۔

اور قرآن میں تدفین کے طریقہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے:

ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ[2] ——— پھر اس کو موت دی اور قبر میں دفن کرایا۔

واضح ہوا کہ خدائی رہنمائی یہی ہے کہ مُردوں کو دفن کر دیا جائے اور سنتِ رسول نے اس کا طریقہ تفصیل کے ساتھ بتا دیا ہے۔ ایک حدیث میں لاش کی حرمت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

كسر عظم الميت ككسره حيا[3] ——— "میت کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ شخص کی ہڈی توڑنا۔"

معلوم ہوا کہ نعش کے معاملہ میں اصل حرمت ہے اس لئے نہ اس کے کسی عضو کو نکالنا جائز ہے اور نہ اس سے انتفاع جائز۔ پھر اس کی حرمت امانت، انسانیت کا احترام اور دیگر اخلاقی پہلوؤں کو لئے ہوئے ہے اس لئے کسی واضح اور محکم دلیل کے بغیر جواز کی کوئی صورت نہیں نکالی جاسکتی۔ اضطراری حالات میں جو چیزیں مردار، خون وغیرہ جائز ہو جاتی ہیں ان پر انسان کے اعضاء اور اس کی نعش کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ انسان اور اس کی نعش کی حرمت اپنی نوعیت کے لحاظ سے مختلف اور ممتاز ہے اور نہایت شدید بھی۔ واضح تر الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ شریعت نے ہمیں اس بات کا مکلف نہیں کیا ہے کہ ہم زندہ انسانوں کو فائدہ پہنچانے کے لئے مردے کی لاش ٹکڑے ٹکڑے کر دیں اور ان کو پیوند کاری کے لئے استعمال کریں۔ فطرۃً، اخلاقاً اور شرعاً یہ نہایت ہی گھناؤنا فعل ہے اور اس کو جائز قرار دینے کی صورت میں خواہ کتنی ہی قیود کے ساتھ کیوں نہ ہو مومن، کافر، عورت، مرد کی نعشوں کو بے دریغ استعمال کیا جائے گا اور پیوند کاری میں بھی ان کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا جائے گا۔ سوسائٹی کی خباثت تو اس انتہا کو پہنچ گئی کہ انسانی اعضاء بھی فروخت ہونے لگے ہیں اور لاشیں بھی۔ گویا انسان بھی کوئی بکاؤ مال ہے۔

---

[1] مائدہ: ۳۱ [2] عبس: ۲۱ [3] مشکوٰۃ کتاب الجنائز بحوالہ موطا، ابوداؤد، ابن ماجہ

اگر پیوند کاری میں منفعت کا کوئی پہلو ہے تو اخلاقی مضرت (اثم) کا پہلو اس سے بڑھ کر ہے اس لئے اس کو جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ انسانی اعضاء کو قابل انتقال اور اس کی نعش کو لائق انتفاع قرار دینے کا گہرا اثر اس کی ذہنیت، اس کے جذبات اور اس کے اخلاق پر پڑے گا۔ آج انسان میں جو ذہنی خباثت جو اخلاقی بے حسی اور جو سنگدلی پیدا ہو گئی ہے وہ ایسے ہی گھناؤنے کاموں کا نتیجہ ہے اس لئے اجتہادی مسائل میں ہمارا انداز فنی بحث کا نہیں ہونا چاہئے بلکہ ہماری نگاہیں اثرات و نتائج پر مرکوز ہونی چاہئیں۔

آج اگر میت کے اعضاء کو پیوند کاری کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تو کل اس بات کا بھی امکان ہے کہ نئی طبی تحقیقات کے نتیجہ میں انسانی لاشوں کا گوشت دوا کے طور پر استعمال کیا جانے لگے اور اس کی ہڈیوں کو کیمیاوی عمل سے نسخۂ شفاء بنا لیا جائے جب کہ حدیث میں آتا ہے:

نھیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الدواء الخبیث۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبیث دوا سے منع فرمایا ہے۔

اور بخاری میں ہے:

قال الزھری لایحل شرب بول الناس لشدۃ تنزل لانہ رجس۔ قال اللہ تعالیٰ احل لکم الطیبٰت۔ وقال ابن مسعود فی السکر ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔[2]

زہری کہتے ہیں سخت تکلیف میں بھی انسان کا پیشاب پینا جائز نہیں کیوں کہ وہ نجس ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں۔ اور ابن مسعودؓ نشہ آور چیزوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی ہے۔

انسان کو مردہ کی لاش پر کھڑا کرنے کے بجائے میڈیکل سائنس اپنا یہ کارنامہ دکھائے کہ ایک غیر صحت مند انسان کی روح ایک صحت مند انسان کی لاش میں منتقل کر دے تا کہ پیوند کاری کی ضرورت ہی نہ رہے اور پوری لاش انتفاع کے لئے صحیح سالم حالت میں مل جائے پھر یہ مسئلہ اس طرح حل ہو گا کہ

---

[1] مشکوٰۃ کتاب الطب بحوالہ احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ۔

[2] بخاری، کتاب الاشربہ۔

نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لئے دجال کا انتظار کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ کہ:

۱۔۔۔۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کی اس صورت کو کہ زندہ انسان کا کوئی عضو نکال کر کسی دوسرے شخص کو لگایا جائے شرعاً جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔

۲۔۔۔۔ انسانی نعش کے اعضاء کو پیوند کاری کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں اور نہ اس سے انتفاع کی کوئی دوسری صورت جائز ہے۔

۳۔۔۔۔ خون دینا Blood Transfusion اضطراری حالت میں جائز ہے کیوں کہ خون کوئی عضو نہیں ہے نیا خون پیدا ہوتا رہتا ہے جو نکالے ہوئے خون کی تلافی کرتا ہے لیکن کوئی عضو مثلاً آنکھ یا گردہ نکالنے کی صورت میں نئی آنکھ یا نیا گردہ پیدا نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ فصد کھلوانا جائز ہے۔

اعضا کی پیوندکاری کتاب و سنت کی روشنی میں

از ــــــــــــــــ مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتی دار العلوم دیوبند

زمانہ بڑی تیزی کے ساتھ رو بہ ترقی ہے، نئی ایجادوں نے انسانوں کو متحیر کر رکھا ہے کل تک جس چیز کا تصور بھی مشکل تھا، وہ حقیقت بن کر سامنے آرہی ہے، جدید تحقیقات و انکشافات سے آنکھیں بند کرنا بھی ممکن نہیں، اور ان سے کام نہ لینا بھی ناشکری ہوگی، البتہ یہ دیکھنا اور سمجھنا ہم مسلمانوں کے فرائض میں داخل ہے کہ جن چیزوں سے جس جس طرح کام لیا جا سکتا ہے وہ کتاب و سنت کے خلاف تو نہیں ہے یا عہد صحابہ اور بعد کے ائمہ نے جو اصول و قواعد متعین کئے ہیں اس سے ٹکراتا تو نہیں ہے۔

نئی ایجادات سے اگر کتاب و سنت اور اقوال صحابہ کے دائرہ میں رہ کر فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے تو ہمیں اس سے ضرور فائدہ اٹھانے کی جد و جہد کرنا چاہئے، مثال کے طور پر ٹیلی ویژن آج لہو و لعب میں استعمال ہوتا ہے ہم اس کے لگانے اور دیکھنے کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں لیکن کل اگر اس کا استعمال کتاب و سنت کے دائرہ میں رہ کر ہو سکتا ہے مثلاً حدیث کا درس دیا جانے لگے، تفسیر بیان کی جائے اور وعظ و نصائح کے کام لیے جائیں تو جائز ہونے کا فتویٰ دینا ہوگا، ریڈیو سے خبریں اور تفسیر سننے کو جائز کہتے ہیں اور مخرب اخلاق افسانے اور گانے سننے کو حرام کہتے ہیں۔

یہی صورت حال اعضا کی پیوندکاری کا ہے، ناجائز چیز لگائی جائے تو اس کی اجازت شریعت نہیں دے گی۔ لیکن اگر جائز اشیاء سے اعضا کی پیوندکاری کا کام لیا جائے تو پھر اسے ناجائز کہنے اور کہنے کی کوئی وجہ نہیں ــــــــ ایک صحابی کی ناک کٹ گئی تھی، انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی۔ مگر وہ بھی راس نہ آئی۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے سونے کی ناک بنوا کر لگائی[1] حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے

---

[1] مشکوٰۃ باب الخاتم

لئے حرام قرار دیا گیا ہے۔

ہم عام طور پر مصنوعی دانت بنوا کر خود بھی لگاتے ہیں اور دوسرے مسلمانوں کو بھی اس کی اجازت دیتے ہیں جو پاک مسالوں سے تیار ہوتے ہیں۔ اب تو معلوم ہوا ہے کہ انسانی جسم کے تقریباً تمام کار آمد اعضا مصنوعی بننے شروع ہو گئے ہیں اور انھیں ہم استعمال کرتے ہیں۔

ترمذی شریف میں سونے کے تاروں سے دانتوں کے باندھنے کا ذکر کیا گیا ہے اور لکھا ہے:

وقد روی عن غیر واحد من اہل العلم انہم شدوا اسنانہم بالذہب[1]

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں مختلف مواقع میں سونے چاندی کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے اور بہت سارے مواقع میں اس کے استعمال سے روکا گیا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلی دوسری صدی ہجری میں ہی یہ سارے مسائل سامنے آ چکے تھے، اور امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ بحث و مباحثہ کے بعد اپنی آراء لکھ چکے تھے۔

عالمگیری میں صریح جزئیہ ہے:

قال محمد ولا باس بالتداوی بالعظم اذا کان عظم شاۃ او بقرۃ او بعیر او فرس او غیرہ من الدواب الا عظم الخنزیر والآدمی فانہ یکرہ التداوی بہما[2]

امام محمد کہتے ہیں کہ ہڈیوں سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ بکری، گائے، اونٹ، گھوڑا یا ان کے علاوہ دیگر جانوروں کی ہو، سوائے خنزیر اور آدمی کی ہڈی کے۔ ان سے علاج کروہ تحریمی ہے۔

البتہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ مذبوح جانور کی ہڈی ہو۔

اذا کان الحیوان ذکیا لانہ عظم طاہر رطبا کان او یابسا یجوز الانتفاع بہ۔

جب کہ حیوان شرعی طریقہ سے ذبح کیا ہوا ہو، اس لئے کہ وہ ہڈی پاک ہے تر ہو یا خشک اس سے انتفاع جائز ہے۔

آگے ہے:

---

[1] ترمذی

[2] عالمگیری

واما اذا كان الحيوان ميتاً فانما يجوز الانتفاع بعظمه اذا كان يابساً لايجوز

اذا كان رطباً[۱]

شامی نے امام کرخی کا قول نقل کیا ہے:

قال الكرخي اذا سقطت ثنيته جل يأخذ من شاة زكية يشده مكانها[۲]

کرخی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے سامنے کے دانت جھڑ جائیں تو وہ مذبوح بکری کے دانت اس کی جگہ لگا لے۔

معلوم ہوا جس طرح پاک مصنوعی اعضاء کا استعمال شرعاً جائز ہے، مذبوح جانوروں کے اعضاء کا استعمال بھی کیا جا سکتا ہے شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

زندہ جانوروں کا کوئی حصہ البتہ کاٹ کر اعضاء کی پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے کہ وہ مردار کے حکم میں ہے۔ المنفصل من الحی کمیتۃ[۳]

حدیث نبوی ہے:

ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة[۴]

بحث جو کچھ ہے وہ ایک انسان کے کسی عضو کا دوسرے انسان میں استعمال کرنے سے متعلق ہے جہاں تک مسئلہ ہے خود اپنے کسی حصہ جسم کا دوسرے حصہ میں استعمال کرنے کا اس میں کوئی اشکال نہیں ہوتا۔ جیسا کہ درمختار کا جزئیہ اوپر گذرا۔

المنفصل من الحی کمیتۃ الا فی حق صاحبہ[۵]

زندہ سے الگ ہونے والا جسم کا حصہ مردار ہوتا ہے مگر اس عضو والے کے حق میں نہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اپنے جسم میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح انسان صحت مند ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی عیب پیدا ہوتا ہے اور نہ بکری خریداری کی بات سامنے آتی ہے۔

---

۱ عالمگیری ۲ شامی

۳ درمختار ۴ ترمذی

۵ درمختار

ایک جسم کے خون کا استعمال دوسرے جسم میں جائز کہا گیا ہے اور اس کا فتویٰ بھی دیا جاتا ہے۔

اس کو اس جزئیہ سے لیا گیا ہے جس کے متعلق صراحت ہے:

ويجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وإن قال الطبيب يتعجل شفاؤك فيه وجهان۱؎

خون بھی حرام اور پیشاب بھی۔

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير۲؎

پیشاب کی حرمت ظاہر ہے، ساری کتابوں میں اس کی صراحت ہے، اگر مجبوری میں مسلمان طبیب جب یہ کہے کہ اس کے سوا دوسری دوا نہیں ہے تو مجبوری میں شرعاً اجازت ہوگی۔

یہاں اپنے خون یا پیشاب کی صراحت نہیں ہے، دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں جس طرح فقہاء نے عورت کے دودھ کے استعمال کو بطور دوا استعمال کی اجازت دی ہے۔

ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء۳؎۔

اس میں کوئی حرج نہیں کہ مرد عورت کا دودھ دوا پئے۔

اوپر عرض کیا جا چکا ہے:

إلا عظم الخنزير والآدمي فإنه يكره التداوي بهما۴؎۔

کہ خنزیر کا تمام حصہ نجس عین ہے اس لئے جائز نہیں اور انسان کا بوجہ احترام آدمیت ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں انسانی اجزاء کی خرید و فروخت کو انسانی عظمت کے پیش نظر عام طور پر ناجائز حرام قرار دیا گیا ہے، خواہ وہ زندہ انسان کا حصہ ہو یا مرنے والے کا۔

والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكراما له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميت۵؎۔

انسان اپنی موت کے بعد بھی ویسا ہی قابل احترام ہے جس طرح اپنی زندگی میں تھا پس جس طرح زندہ انسان کے جزء سے علاج و دوا کرنا جائز نہیں ہے ایسے ہی مردہ کی ہڈی سے علاج جائز نہیں ہے۔

۱؎ عالمگیری ۲؎ المائدہ ۳؎ عالمگیری ۴؎ عالمگیری ۵؎ شرح السیر الکبیر

مضطر جس کے لئے مردار تک کھانے کی مخمصہ میں اجازت دی گئی ہے اس شخص کے متعلق فقہاء لکھتے ہیں:

مضطر لم يجد ميتة وخاف الهلاك فقال له رجل اقطع يدي وكلها أو قال اقطع مني قطعة وكلها لا يسعه أن يفعل ذلك ولا يصح أمره به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه فيأكل[1]

کوئی مضطر اگر میتہ نہ پائے اور اسے اپنی ہلاکت نفس کا خوف ہو، ایسی حالت میں اگر کوئی شخص اس سے کہے کہ میرے ہاتھ کاٹ لو، اور کھا لو یا یہ کہے کہ ایک حصہ کاٹ کر کھا لو تو مضطر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا اور نہ یہ حکم دینا صحیح ہوگا اور نہ مضطر کے لئے یہ درست ہوگا، وہ اپنے ہی جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر کھالے۔

فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کر دو ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا تو کیا اس کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو قتل کر ڈالے اور اپنی جان بچالے؟ فقہاء لکھتے ہیں، ایسا کرنا جائز نہ ہوگا

اس سلسلہ میں فقہاء کے پیش نظر کتاب وسنت کی یہ تصریحات ہیں:

ولقد كرمنا بني آدم[2] — ہم نے بنی آدم کو مکرم بنایا

كسر عظم الميت ككسر عظم الحي[3] — مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا۔

أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته[4] — مومن کو مردہ حالت میں ایذا دینا اس کی زندگی میں ایذا دینے کی طرح ہے۔

ایک بڑی وجہ اس سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ انسانی اعضاء جو اس کے پاس بطور امانت ہیں اس کو حکم الٰہی کے خلاف ناجائز میں استعمال کی جرأت کر رہا ہے، اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ اس کے جواز کے فتویٰ کے بعد انسانی عظمت خاک میں مل کر رہ جائے گی، اور انسانی اعضاء کی بیع وشراء شروع ہو جائے گی، خود انسان بھی پیٹ بھرنے، بچوں کے فاقہ اور شراب وغیرہ کی لت کی وجہ سے اپنے اعضاء فروخت کرنا شروع کر دے گا۔

دوسری طرف آخرت پر جن کا عقیدہ نہیں ہے یا ہے مگر روپے کی خاطر سارے ناجائز کو اپنے لئے جائز کر لیتے ہیں، وہ انسانوں کا اغوا کر کے اعضاء انسانی کی تجارت شروع کر دیں گے اور حکومت وقت کا کوئی

---

۱ عالمگیری وغیرہ ۲ بنی اسرائیل ۳ موطا ۴ مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الجنائز ۳۶/۳

قانون اس کو بچا نہیں سکے گا، خواہ وہ قانون کتنا ہی سخت اور مضبوط کیوں نہ ہو۔ غریب اور کمزور انسان کا جینا مشکل ہو جائے گا اور سرمایہ دار اور قومی گھرانے غریبوں اور کمزوروں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیں گے۔

پچھلے زمانہ میں غلامی کے مسئلہ پر اعتراض کیا کرتے تھے، یہ مسئلہ غلامی سے بھی بدتر ہو جائے گا، اور انسان صحیح معنی میں انسان آئی نزرہ جائے گا۔

جو حضرات ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان میں پیوندکاری کو جائز کہتے ہیں وہ کتاب وسنت اور فقہ و فتاویٰ کی کھلی مخالفت کرتے ہیں۔ یہ کہنا کہ حکم عمل پر نہیں ارادہ اور نیت پر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک قطعاً صحیح نہیں۔ اس طرح کے مسائل کا حکم ظاہر پر ہوتا ہے، ارادہ و نیت پر نہیں ہوتا کہ یہ دیکھنے کی چیز نہیں۔ یہ کیسی دانشمندی ہوگی کہ ایک انسان کی صحت یابی کے لئے دوسرے کی صحت سے کھیلا جائے اور مستقبل میں اس کو بیماری کا لقمۂ تر بنایا جائے۔ امورِ آخرت میں باطن کو دیکھا جا سکتا ہے اور دیکھا جاتا ہے لیکن امورِ دنیا میں ظاہر ہی پر حکم لگایا جائے گا۔

آدم علیہ السلام سے اب تک دنیا پر ہزاروں سال گذر چکے، انسان اپنی منزدرمیں پوری گزارہا اس ظلم اور جور و تعدی کا تصور تک انسانی ذہن میں نہیں آیا، یہ ظلم خواہ اپنے اوپر ہو یا غیر کے اوپر۔ ایک شخص تو تکلیف میں ہے ہی، دوسرے کو بھی تکلیف میں مبتلا کرنے کا راستہ کھولا جا رہا ہے۔

یہ کہنا کہ عورت کے پیٹ کو چاک کرنے کی فقہاء نے بعض اوقات اجازت دی ہے تشریح یہ ہے کہ جب تک بچہ عورت کے پیٹ میں ہے زندہ یا مردہ، اس کا جزء بدن ہے، علیحدہ نہیں، دونوں ایک کے حکم میں ہیں، الگ الگ نہیں، لہٰذا اس مسئلہ خاص کو اس پر قیاس کرنا قطعاً صحیح نہیں ہے۔

پوسٹ مارٹم کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے کہ درمیان میں اس کو لا کر غلط فہمی پیدا کی جائے اور اس پر قیاس کیا جائے۔

اس کو ایثار کا نام دینا بھی نفس کا کھلا فریب ہے۔ راحت سے محروم کے لئے زندہ اور مردہ انسان کے اعضاء کا بخشنا تو ایثار ہے مگر کیا محروم الراحۃ شخص پر یہ فرض نہیں ہے کہ وہ زندہ اور مردہ انسان پر رحم کھائے اور اس کے احترامِ آدمیت کی لاج رکھے۔ یہ یک طرفہ فیصلہ حیرت انگیز ہے۔

جن فقہاء نے ایک مضطر کو زندہ انسان کے گوشت کھانے یا مردہ انسان کے کھانے کی اجازت دی ہے ان کی یہ ہمدردی ہرگز قابلِ توجہ نہیں ہے۔ ان کی یہ ہمدردی یک طرفہ ہے۔ انسانیت کے احترام

کا تقاضا یہ تھا کہ سب پر نظر رکھی جاتی، کسی زندہ وصحت مند کو دوسرے بیمار زندہ کا لقمہ تر بنانا یا احترام انسانیت پر قینچی پھیر دینا ہرگز مناسب نہیں۔

جس حکومت کا قانون خون ریزی، آتش زنی اور لوٹ مار کو بند نہیں کرسکتا، اس کے قانون سے اس کی توقع رکھنا کہ اجازت کا بے جا استعمال نہ ہوگا، عقل میں آنے کی بات نہیں، وہ منظر کس قدر بھیانک ہوگا کہ ادھر مرنے والے کی روح نے پرواز کیا اور وہیں ہاتھوں ہاتھ پہلے سے تیار ڈاکٹر اس مردہ کی آنکھیں نکالیں گے، سینہ چاک کرکے گردے باہر کردیں گے اور بہت سے کمزور وغریب کے جسم کے ٹھنڈا ہونے کا انتظار کئے بغیر اپنے آلات کا استعمال شروع کردیں گے۔

ان لوگوں کی عقل وفہم پر حیرت ہے جو اعضاء کے عطیہ او رہبہ کو بال کٹانے، ختنہ کرنے یا زخم یا آپریشن کے چیر پھاڑ پر قیاس کرتے ہیں۔

اس باب میں علماء احناف کے فہم وفراست کی داد دینی پڑتی ہے کہ انھوں نے ہر ہر قدم پر نصوص اور انسانی احترام کو ملحوظ رکھا ہے۔

اعضاء کی پیوندکاری

از ــــــــــــــ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۱ــــ انسانی جسم میں ازراہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندکاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گو اختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علاحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوندکاری کر سکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے۔

فاذا انفصل استحق الدفن ککلہ والاعادة صرف لہ عن جهة الاستحقاق

پس جب کوئی جز بدن سے جدا ہو گیا تو وہ مستحق دفن ہو گیا جیسے کل بدن اور اس جز کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے استحقاق سے روکنا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے استفادہ از قبیل اہانت نہیں ہے:

ولا اهانة فی استعمال جزء منه[1]

اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔

لیکن اس باب میں بھی فتویٰ امام ابو یوسف ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی

---

[1] بدائع الصنائع ۱۳۲/۵

رکھا ہے۔

۲۔۔۔ اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضا کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوندکاری کا ہے، جن حضرات نے اعضا کی پیوندکاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق "ضرورت" کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح المحذورات) یا مشقت پیدا ہوجائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقۃ تجلب التیسیر) اور اس سلسلہ میں پیش نظر قرآن مجید کی وہ آیات ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے یا حالت اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

۳۔۔۔ جن لوگوں نے اعضا کی پیوندکاری سے منع کیا ہے گو انھوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علاحدہ شدہ اعضا کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک و حرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو، اصل علت جو انھیں کے پیش نظر ہے وہ انسانی حرمت و کرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید و فروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

> وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والانتفاع به لان الآدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شیٔ من اجزائه مهانا مبتذلاً[۱]
>
> یعنی انسان کے بال نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی مکرم ہے ذرکاقال صرف کوئی چیز پس نہیں جائز ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جز کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔
>
> ان شعر الآدمی لا ینتفع به اکراما للآدمی فلأن الانتفاع باجزاء الآدمی لم یجز

---

[۱] البحر الرائق ۸/۱۰۹ [۲] المبسوط ۱۵/۱۲۵

للنجاسة وقيل للكرامة وهو الصحيح[1]

بے شک آدمی کا بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے استفادہ جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اس کی کرامت کی وجہ سے ہے اور یہی صحیح ہے۔

اور چوں کہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے زندہ انسان کے اعضا اس مقصد کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ "مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑ دینا۔ کسر عظم المیت ککسر عظم الحی"۔

۴ــــ اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا بھی طریقہ "اہانت انسان" میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارا کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

۵ــــ پیوندکاری کے اہانت انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب وسنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہل علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

قال الفقهاء ايضا كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف كالحرز في السرقة[2]

فقہاء نے کہا ہے کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں نہ کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں تو اس میں عرف کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا جیسے کہ سرقہ میں حفاظت۔

۶ــــ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی اس کو

---

[1] ہندیہ ۳۵۴/۵ [2] اصول الفقہ الاسلامی ۸۳/۱۔

بہتر اور درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو قبیح و نادرست، امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

والمتبدل منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبيح وبالعكس مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو الذي المروءات قبيح في البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربية فا لحكم الشرعي يختلف باختلاف ذالك فيكون عند اهل المشرق قادحا في العدالة وعند اهل المغرب غير قادح۔[1]

بعض چیزیں حسن سے قبیح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس جیسے سر کو کھولنا مشرقی ممالک میں قبیح ہے مگر مغربی ممالک میں قبیح نہیں ہے اسی اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہو جائے گا، چنانچہ اہل مشرق کے نزدیک سر کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔

۷۔۔۔۔ پس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے کوئی متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضروری ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ اور یہی ممکن ہے کہ ایک ہی چیز جو کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو ۔۔۔۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین تصور کیا جاتا تھا اور اس دور میں ایسے طریقے بھی رائج نہیں ہوئے تھے کہ شائستہ طور پر انسانی اجزاء سے انتفاع کیا جا سکے، ہمارے زمانہ میں اس عمل کو انسان کی توہین نہیں سمجھا جاتا، اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دیدے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوجاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے، ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جا سکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے حالانکہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً "توہین انسانی" باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں یکساں حیثیت

---

[1] الموافقات ۲/۲۰۹-۲۱۰

یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی اور چیز سے استشفاء میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، اس کا استعمال نہ کیا جانا صحت انسانی کے لئے مضر ہے جب کہ خون قوام حیات ہے اور اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسرے ٹھوس اور سیال اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحبؒ گو اعضاء کی پیوندکاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے استفادہ کو حرام نہیں کہتے ہیں اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہو سکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحبؒ کا بیان ہے "یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہئے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں"[۱] پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے استفادہ کے ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہئے۔

۸۔ دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جا سکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت ہے، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے ازراہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

والذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئاً من القرآن قال أبو بكر يجوز، وقيل لو كتب له بالبول قال لو كان فيه شفاء لا بأس به قيل لو كتب على جلد ميتة قال إن كان فيه شفاء جاز[۲]۔

جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے

---

۱ کفایۃ المفتی ۱۳۲/۹ ۲ خلاصۃ الفتاوی ۳۶۱/۴

تو ابوبکر کہتے ہیں کہ جائز ہے، ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے، تو کہا اگر اس سے شفا ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفا ہوتی ہو تو جائز ہے۔

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، فرماتے ہیں:

وان ماتت امرأة وفي بطنها ولد يضطرب فان كان غالب الظن انه ولد حي وهو في مدة يعيش غالبا فانه يشق بطنها لان فيه احياء الآدمي بترك تعظيم الآدمي وهو اهون منه في الشرع بسبب الموت۔[1]

اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا اس لئے کہ اس میں ایک انسان کو زندگی بخشنا ہے، اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی عظمت کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جا رہا ہے لان ذالک تسبب في احياء نفس محترمة بترك تعظيم الميت[2] اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے وقال الشافعي وبعض الحنفية يباح وهو اولى لان حرمة الحي اعظم[3]۔ فقہاء حنابلہ میں ابوالخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ واختار ابو الخطاب ان له اكله[4]۔ امام قرطبی لکھتے ہیں:

---

[1] تحفة الفقهاء ۲/ ۳۴۳

[2] البحر الرائق ۸/ ۲۰۵

[3] المغني ۹/ ۳۳۵

[4] حوالہ سابق

ثم اذا وجد المضطر ميتة وخنزيرا ولحم ابن آدم أكل الميتة لأنها حلال لحال والخنزير وابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم ولو مات قاله علماؤنا وبه قال احمد وداؤد ..... وقال الشافعي يأكل لحم ابن آدم[1]۔

جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو ان میں سے مردار کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہو جاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے، انسان کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں ہے چاہے وہ مر جائے۔ یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے ..... امام شافعی آدمی کے گوشت کھانے کو جائز کہتے ہیں۔

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی امید ہے تو کھالے۔ الصحیح: عندی ان لا یاکل الآدمی الا اذا تحقق ان ذالک ینجیہ ویحییہ[2]۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے[3]۔ اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے اباح الشافعی اکل لحوم الانبیاء[4] معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

قالوا یخرج ما لو کان المیت نبیا فانہ لا یحل اکلہ للمضطر لانہ حرمتہ اعظم فی نظر الشرع من مہجۃ المضطر[5]۔

انھوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کے نعش کی حرمت مضطر کی روح سے بڑھی ہوئی ہے۔

۹۔ زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکرہ کے لئے اس کو جائز

---

[1] الجامع لاحکام القرآن ۲۲۹/۲ [2] حوالہ سابق

[3] دیکھئے المغنی ۳۳۵/۹، قرطبی ۲۲۹/۲

[4] المغنی ۷۰۲/۸، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، الریاض۔ [5] الاشباہ والنظائر، ص ۸۳۔

قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذی لا یباح ولا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما وکذا قطع عضو من اعضائه ولو اذن له المکرہ علیه فقال للمکرہ افعل لا یباح له ان یفعل[1]۔

بہر حال وہ فرع جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی صورت میں رخصت دی جاتی ہے تو وہ فرع ہے کسی مسلمان کو قتل کرنا، چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکرہ علیہ اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو تو کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضا کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہئے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے، گو وہ خود اس پر رضامند ہو[2] ——

لیکن ضروری ہے کہ فقہا کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجودہ زمانہ کی تحقیق اور انکشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقہ میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے، مثلاً اپنے اعضاء سے خود استفادہ درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے کما لا یباح للمضطر ان یقطع قطعة من نفسه فیاکل[3] ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

ولنا ان اکله من نفسه ربما قتله فیکون قاتلا نفسه ولا یتیقن حصول البقاء باکله[4]۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھا لینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائے گا اور اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ۷/۱۷۷

[2] قاضی خان علی الہندیہ ۳/۴۰۳

[3] المغنی ۹/۳۳۵

پس اب یہ بات منقح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضامند بھی ہو تو اس کو درست ہونا چاہئے۔

۱۰۔ رہ گئیں بعض نصوص، مثلاً لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ، تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے استفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین ہی اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث کسر عظم المیت ککسر عظم الحی (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے[1]۔ دوسرے اہل فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے، اس کے سلسلۂ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی یہ رائے ہے وھو ضعیف جدا لایحتج بہ لاخلاف فی ذالک[2]۔ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے استفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

۱۱۔ اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوندکاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہوگیا ہو، بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ

---

[1] البحر الرائق ۸/۲۰۵

[2] المحلی ۱۱/۳۶

پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

ولا بأس بأن يستأجر المسلم الظئر الكافرة والتي قد ولدت من الفجور لأن خبث الكفر في اعتقادها دون لبنها والأنبياء عليهم السلام والرسل صلوات الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر وكذلك فجورها لا يؤثر في لبنها [1]

اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیونکہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم میں بعض ایسے ہیں جنہوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجور کا اثر بھی دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام کی چیزیں کھلائیں گی یا پلائیں گی:

وتكره الظؤورة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشى من أن يطعمهم الحرام وتسقيهم الخمر قال ابن حبيب عن مالك فإذا أمن ذلك فلا بأس به [2]

دودھ پلانے کے لئے یہودی و نصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذا کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

پس جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جا سکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہونچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوند کاری کو درست ہونا چاہئے۔

۱۲ــــ جہاں تک اعضاء کے خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی

---

[1] المبسوط ۱۵/۱۲۶

[2] مقدمات ابن رشد مع مدونۃ الکبریٰ ۲/۱۰

ولا يجوز بيع لبن بني آدم على وجه من الوجوه عندنا ولا يضمن متلفه ايضاً و قال الشافعي رحمه الله يجوز بيعه ويضمن متلفه لان هذا لبن طاهر او مشروب طاهر كلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فيجوز بيعه كسائر الاغذية وبهذا تبين انه مال متقوم فان المالية والتقوم بكون العين منتفعا به شرعاً وعرفاً۔[1]

ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کے دودھ کی فروختگی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کو تلف کرنے پر ضمان لازم ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا اس کی بیع جائز ہے اور اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ پاک دودھ یا مشروب ہے، جانوروں کے دودھ کی طرح اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے پس جائز ہوگا اس کا فروخت کرنا تمام غذاؤں کی طرح اور اس سے ظاہر ہوگیا کہ دودھ مال متقوم ہے اس لئے کہ کسی چیز کی مالیت اور اس کا متقوم ہونا شرعاً وعرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید و فروخت جائز ہے۔[2]

لہٰذا احناف کے نزدیک بدرجۂ مجبوری صرف ایسے اعضا کو خرید کرنا جائز ہوگا جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضا کی خرید و فروخت دونوں درست ہوگی، اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ :

وسائر اجزاء الآدمي يجوز بيعها فانه يجوز بيع العبد والامة۔[3]

انسانی اجزاء میں سے سب کی خرید و فروخت جائز ہے کیوں کہ غلام اور باندی کی خرید و فروخت جائز ہے۔

---

۱ المبسوط ۱۵/۱۲۵

۲ المغنی ۴/۱۰۰

۳ حوالہ سابق

آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے استفاع جائز نہیں بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے استفاع ممکن نہ ہو سکا تھا۔ وحرم بیع العضو المقطوع لانہ لا نفع فیہ۔

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید و فروخت بھی درست قرار پائے گی۔

۱۲۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہئے کہ خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید و فروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل استفاع ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

لا یجوز بیع السرقین ایضا لانہ نجس العین فشابہ العذرۃ وجلد المیتۃ قبل الدباغ ولنا انہ ینتفع بہ لانہ یلقی فی الارض لاستکثار الریع فکان مالا والمال محل للبیع بخلاف العذرۃ لانہ لا ینتفع بہا الا مخلوطا ویجوز بیع المخلوط۔[۱]

نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ نجس العین ہے اور مشابہ ہے گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل استفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افزائش کے لئے زمین میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے، بخلاف پاخانہ کے، کیونکہ اس سے استفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔

اسی اصول کی بنا پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید و فروخت کو درست قرار دیا ہے:

اما الدودۃ فلا یجوز بیعہ عند ابی حنیفۃ لانہ من الہوام وعند ابی یوسف یجوز اذا ظہر فیہ القز تبعا وعند محمد یجوز کیفما کان لکونہ منتفعا بہ[۲]

---

[۱] فتح القدیر ۸/۲۴۹ [۲] البحر الرائق ۶/۷۰

بہرحال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں
میں سے ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جبکہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے ریشم کے تابع کر کے
اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے۔

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شئی کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

اذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية مرغل يجوز وبه اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول الناس له[1]۔

جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرغل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیونکہ یہ لوگوں کے مال دار ہونے کا سبب بنتا ہے۔

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام و مسائل میں استفادہ کیا ہے[2]۔ اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات میں مثلاً جنگ، زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول و قواعد سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے؟

۱۴ — پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱ — اعضاء انسانی کی پیوندکاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے

۲ — اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

۳ — اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

۴ — غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جا سکتے ہیں

---

[1] البحر الرائق ۶/۷۰

[2] المغنی ۴/۱۷۳، ۱۷۶

۵ــــ مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ جسم کا مالک ہے نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے۔

۶ــــ زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو ضرر شدید نہ ہو۔

۷ــــ اعضاء کی بینکنگ بھی درست ہے، شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید و فروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجۂ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے۔

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب

اعضاء کی پیوند کاری

از ـــــــــــ مولانا زبیر احمد قاسمی - استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

اس موضوع پر اب تک ہندو بیرون ہند کے کتنے ہی اہل علم کی تحریریں اور ان کے مفصل مقالات سامنے آچکے ہیں، میری بھی ایک تحریر اس کے متعلق سہ ماہی صفا حیدرآباد کے تیسرے شمارہ میں شائع ہو چکی ہے۔

مختلف اداروں اور شخصیتوں کی طرف سے شائع شدہ فتاوی، فیصلے اور تحقیقی مضامین کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل علم کے درمیان اس کے متعلق کچھ لچک پیدا ہوئی ہے اور بعض علماء اپنی سابقہ رایوں سے من وجہ رجوع کرتے ہوئے کچھ تحفظات وشرائط کے ساتھ اس کی اجازت دینے کے حامی نظر آنے لگے ہیں۔

رسالہ " بحث ونظر " پٹنہ کا جو تھا شمارہ جو یقیناً آپ حضرات کی نظروں سے گذر چکا ہوگا اس میں بھی سلجھے اور مرتب انداز سے موافق ومخالف ہر طرح کے دلائل کی وضاحت اور تجزیہ کرتے ہوئے جواز ہی کی رائے کو راجح اور مقتضائے زمانہ کے مطابق کہا گیا ہے، کوئی ضرورت نہیں کہ پھر ان سب کا اعادہ کیا جائے۔

ایک دو باتیں جو فہم ناقص کے مطابق مزید بحث ونظر کی مقتضی ہیں آپ حضرات کے سامنے پیش کر دینا مناسب سمجھتا ہوں

ا ـــــ "صفا" میں شائع شدہ اپنی تحریر کے ذریعہ میں نے اپنا خیال ظاہر کیا تھا کہ زندہ انسانوں کے نہیں صرف مردہ انسانوں کے اعضاء ہی ضرورتاً پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔

دلائل یہ تھے:

خاف الموت جوعاً ولو قال له آخر اقطع یدی وکلها لا یحل۔[1]

کسی کو بھوک سے موت کا اندیشہ و خوف ہو اور دوسرا اس سے یہ کہے کہ میرے ہاتھ کو کاٹ کر کھا لو، تو جائز نہ ہوگا۔

ان ایصال الالم الی الحیوان لا یجوز شرعاً الا لمصالح تعود الیہ۔[2]

کسی حیوان کو تکلیف پہونچانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ البتہ خود اس کے مصالح کا اقتضاء ہو تو جائز ہے۔

اور مشہور قاعدہ شرعیہ ——— الضرر لا یزال بالضرر

طریقۂ استدلال ——— یہ تھا کہ جب بھوک سے بے تاب مضطر کو بھی جان بچانے کے لئے کسی زندہ انسان کے بدن کا عضو اس کی اجازت کے باوجود کاٹنا اور کھانا حلال نہیں تو پیوندکاری کے طور پر زندوں کے اعضاء سے انتفاع بھی صحیح نہیں ہونا چاہئے اور جب کہ مردہ انسانوں کا گوشت ایک مضطر کھا سکتا ہے تو اس سے ضرورتاً پیوندکاری کے طور پر بھی انتفاع صحیح ہونا چاہئے۔ اسی طرح جب کسی ذی روح کی ذاتی مصلحت و منفعت کے بغیر اس کو تکلیف پہونچانا شرعاً صحیح نہیں تو زندہ انسانوں کے اعضاء کے قطع و برید سے فی الحال یا فی المآل اسے تکلیف پہونچانا جائز نہ ہونا چاہئے۔

اور جب کسی کو ضرر میں ڈال کر دوسرے کا ازالہ ضرر شرعاً صحیح نہیں تو زندہ انسانوں کے اعضاء کو جدا کرنا جو ان کے حق میں یقیناً باعث ضرر ہو سکتا ہے جائز نہ ہونا چاہئے۔ جب کہ ضرورتیں بلا کسی شرعی رکاوٹوں کے مردہ انسانوں کے اعضاء کی پیوندکاری سے بلاتامل پوری کی جا سکتی ہیں۔

ممکن شبہات کی وضاحت

یہاں پہلے استدلال کو یہ کہہ کر مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ قطع ید مستلزم مثلہ ہونے کے سبب حلال نہیں کیوں کہ العمل بالنیۃ اور الامور بمقاصدھا کے تحت اسے مثلہ کہنا مشکل ہے۔

اور دوسرے استدلال میں اس طرح ضعف پیدا نہیں کیا جا سکتا کہ مطلوبہ اعضاء کی قطع و برید

۱۔ شامی ص ۲۲۳، ج ۵

۲۔ بحر مسائل شتی، ص ۲۵۵

اس خاص انداز سے ہوتی ہے کہ اسے مطلقاً احساس الم ہی نہیں ہوتا، کیوں کہ جو لوگ آپریشن وغیرہ کے مرحلے سے گزر چکے ہیں ان کی شہادت ہے کہ بے ہوشی طاری کرنے کے لئے کلوروفارم اور ایتھر کا جب استعمال ہوتا ہے تو دم گھٹنے اور سر چکرانے کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے جو درحقیقت حیات و موت کی ایک کشمکش ہوتی ہے، ڈاکٹروں کا اس سلسلے کی ناگہانی افتاد سے اعلان برأت اور مریض کے کارچینوں سے عہد و اقرار کرانا اس کا مظہر واقعہ ہے کہ وہ حالت خطرہ سے خالی نہیں۔

اور تیسرے استدلال کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ زندہ کے ایسے ہی اعضاء کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو دو ہرا ہو جیسے آنکھ کا قرنیہ اور گردہ وغیرہ اور اس میں سے ایک کا نکال لینا کسی طرح اس کے حق میں مضر نہیں، کیوں کہ ممکن ہے فی الحال کسی ضرر کا احساس نہ ہو لیکن مستقبل میں اس کی زندگی پر اس خلا کا ضرر نمایاں ہو جائے ورنہ پھر اس عضو کی تخلیق ہی عبث محض قرار پائے گی: فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ" اللہ تعالیٰ نے یقیناً اس دوسرے عضو کو بے کار محض نہیں بنایا ہے اگر یہ کہا جائے کہ وہ اصل یہ دوہرا عضو عبث محض نہیں بلکہ اس احتیاط کے طور پر پیدا کیا گیا ہے کہ ایک عضو کے ناکارہ ہونے کی شکل میں اس دوسرے سے فائدہ اٹھایا جائے جیسا کہ اطبا کی تحقیق کے مطابق انسانی بدن میں بعض ہڈیاں اور غدود ایسے ہیں جو فی الحال بظاہر بیکار محض ہیں انھیں نکال دینے سے اس کی زندگی پر کوئی منفی اثر مرتب نہیں ہو سکتا مگر اللہ نے صرف اس لئے اسے بدن انسانی میں جمع کر دیا ہے کہ انسان کو اصلاح بدن کے لئے کسی دوسرے حصہ میں ہڈی، رگیں اور گوشت کے پیوند کاری کی ضرورت پڑے تو اس سے کام لیا جائے کیوں کہ ہر انسان کی ہڈی، گوشت اور رگیں دوسروں کے لئے کارآمد نہیں ہو پاتیں۔

تو اس کا بھی تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اللہ نے اس انسان کو متوقع خطرات سے محفوظ رکھنے کے لئے بطور خزانہ دوسرا عضو بھی دے رکھا ہے اس میں تصرف کر کے معرض خطر میں نہ ڈالا جائے۔

اور بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب مردہ انسانوں کے اعضاء سے مطلوبہ مقاصد پورے کئے جا سکتے ہیں تو پھر ایک زندہ انسان کو آپریشن وغیرہ کے دشوار و خطرناک مرحلہ میں داخل کر کے حیات و موت کی کشمکش سے کیوں دوچار کیا جائے اور اس کے مستقبل کو غیر محفوظ اور معرض خطر میں کیوں ڈالا جائے۔

بہرحال زندہ انسانوں کے اعضاء کی قطع و برید کے متعلق یہی یہ خلجانات ہیں اور شرح صدر نہیں ہو پا رہا ہے اس لئے میری رائے تو یہی ہے کہ اس مسئلہ میں زیادہ عموم کی راہ نہ اپنائی جائے اور زندوں کے

اعضاء کا استعمال صحیح نہ کہا جائے۔

ھ۔ انسانی اعضاء کے ذریعہ پیوندکاری کو جائز تسلیم کرلینے کے بعد مسلم و غیر مسلم کے درمیان اس طرح فرق کرنا کہ مسلم کے لئے مسلم ہی کا عضو لیا جائے اور کافر کے عضو کو ناجائز سمجھا جائے اسی طرح مسلمانوں کے اعضاء سے کسی کافر کی پیوندکاری کو بھی ناجائز کہا جائے اس امتیاز و تخصیص کی بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی بلکہ اسلامی مزاج اور مروت و اخلاق کے خلاف معلوم ہوتا ہے، کافروں کے خون اور اعضاء کے موہوم اثرات خبیثہ سے تورع و احتیاط ایک الگ چیز ہے مگر جواز و عدم جواز کو تو کسی دلیل شرعی پر مبنی ہونا چاہئے

ایسے ہی اگر کافروں کے کفر و ضلالت سے اظہار غضب و نفرت کی بنیاد پر اس کی جان بچانے میں مدد کرنے سے پرہیز کیا جائے تو ممکن ہے کار ثواب بن جائے مگر از راہ ہمدردی اور انسانیت کے تقاضہ کے مطابق اگر مسلمان کا عضو دے کر کافر کی جان بچالی جائے تو ناجائز کیوں ہو، جب کہ کتے بلی کی جان بچانے پر بھی صحیح حدیث کے مطابق مغفرت کی بشارت ہے۔

یہ دو باتیں جو نسبتاً پیچیدہ اور قابل غور معلوم ہوئیں تو میں نے اپنا خیال واضح طور پر پیش کردینا مناسب سمجھا لیکن مسئلہ سے متعلق بقیہ دیگر جزئیات کا حکم کوئی زیادہ مبہم اور اختلاف رائے کا محل نظر نہیں آرہا ہے۔ مثلاً اعضاء کی بینک کاری کے جواز کا حکم اذا ثبت الشئ ثبت بلوازمہ جیسے اصول سے واضح ہے، اور یہ بشکل وصیت موت کے بعد اعضاء مطلوبہ کے قطع و برید کی اجازت خود میت کی جانب سے ہو یا ورثہ کی طرف سے دونوں ہی صحیح اور معتبر ہوگی، یہ حدیث پاک "من استطاع ان ینفع اخاہ فلیفعل" کی ایک گونہ تعمیل کہلا سکتی ہے، لیکن تاجرانہ انداز سے اعضاء کی خرید و فروخت کا باضابطہ کاروبار صحیح نہیں ہوسکتا فقہی تصریحات سے ثابت شدہ ہے، بدرجہ مجبوری ضرورت مند کے لئے شراء کی اجازت ہوگی مگر بائع کے لئے اس کی قیمت حلال و طیب نہیں کہی جاسکتی یہ بھی فقہی روایات سے ثابت ہے اور سدّ اللباب بیع کے جواز اور قیمت کی حلت کی تجویز ہرگز مناسب نہیں ہوسکتی، وغیرہ وغیرہ، بس ان معروضات پر اپنی بات ختم کر رہا ہوں۔ فقط

واللہ اعلم بالصواب

تحریری آراء

پیوندکاری کا مسئلہ

① حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند

(الف) اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اپنے ہی کسی عضو کا کوئی حصہ جو شخص اپنے ہی کسی دوسرے عضو میں لگائے یہ درست رہے گا، جیسا کہ کینسر وغیرہ مرض میں اکثر ایسا ہوتا ہے۔ البتہ:

(ب) ایک انسان کے کسی عضو کی پیوندکاری دوسرے انسان میں قطعاً درست نہیں۔

(ج) غیر انسان کے اعضاء کی پیوندکاری میں مذبوح حیوان کے اعضاء کی پیوندکاری کی جائے تو یہ عمل درست رہے گا اور جسم وغیرہ کے ناپاک ہونے کا حکم بھی نہ ہوگا۔

(د) غیر مذبوح حیوان کے اعضاء کی پیوندکاری کرنا ناجائز رہے گا۔

(ہ) انسان وحیوان کے علاوہ کسی اور پاک چیز سے جیسے ربر پلاسٹک وغیرہ سے پیوندکاری جیسا کوئی عمل کر لیا جائے تو یہ جائز رہے گا۔

② مولانا جمیل احمد نذیری

احقر کا رجحان اس طرف ہے کہ فقہی اصطلاحات کے مطابق ضرورت واضطرار کی حالت میں کہ جب کسی انسان کی جان جانے کا خطرہ ظن غالب کے درجے میں ہو تو دوسرے انسان، خواہ زندہ ہو یا مردہ کے عضو سے پیوندکاری کی گنجائش ہے۔ اور اس سلسلے میں مختلف مسالک کے ان فقہائے کرام کے اقوال کو مدار بنایا جا سکتا ہے جو المغنی ج [illegible] ص [illegible]، ص [illegible] اور شرح المہذب للنووی ج ۹ ص ۴۲، ص [illegible]، ص [illegible] پر منقول ہیں جن میں حربی، مرتد کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر جان بچانے یا مردہ ہو تو بھی اس کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی گئی ہے۔

لیکن حالت اضطرار کی قید ضروری ہے ورنہ انسانوں کو "مال متبذل" بنانے سے حکومت کا سخت سے سخت قانون بھی نہ روک سکے گا، اور فساد انسانیت کا خطرہ موہوم کے بجائے واقعہ بن جائے گا۔ بلکہ جہاں بلا قید یہ عمل ہو رہا ہے وہاں انسانی اعضاء کی خرید وفروخت کا روبار بن چکی ہے اور تکریم انسانیت کا تصور فنا ہوتا جا رہا ہے

اور مصنوعی اعضاء، حیوانی اعضاء کی طرح انسانی اعضاء بھی "بیکار مال" ہو چکے ہیں۔ جیسا کہ جواہر الفقہ جلد دوم صفحہ ۳۴ پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ایک انداز سے اس سلسلے کا ایک تفصیلی مضمون نقل کیا ہے۔

جان بچانے کے لئے جن اعضاء کی ضرورت ہوتی ہے جب ان کی پیوندکاری حالتِ اضطراری میں جائز ہوتی تو ان کی بینکنگ اگر ممکن ہو تو وہ بھی جائز ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر بآسانی فراہم ہو سکے۔ اگر مفت نہ ملے تو دینے شخص کے لئے اس عضو کو خریدنا بھی جائز ہے لیکن دینے والے کو اس کی قیمت لینا جائز نہیں۔

اس کا مدار درج ذیل جزئیات پر ہے :

(الف) لا يجوز بيع شعر الخنزير لانه نجس العين فلا يجوز بيعه اهانة له ويجوز الانتفاع به للخرز (ہدایہ ج ۳ ص ...)

(ب) عن الامام ان الانتفاع بالعذرة الخالصة جائز ...... مع انه لا يجوز بيعها (رد المحتار ج ۴ ص ...)

(ج) للمسلم يوجبه الاضطرار اضطرارا (فتح القدير ج ... ص ...)

لیکن یہ وصیت کہ میرے مرنے کے بعد میرا فلاں عضو پیوندکاری میں استعمال کیا جائے کا جواز محلِ نظر ہے کیونکہ زندگی میں تو دوسرے انسان کے مضطر ہونے کی وجہ سے جواز کی گنجائش ہوتی ہے اور ایسی حالت میں اس شخص کو وہ عضو دے دینا بھی جائز ہو جاتا ہے لیکن مرنے کے بعد عضو دینے کی وصیت میں کوئی متعین یقینی ضرورت مند موجود نہیں ہوتا، اس لئے دینے کے جواز کی صورت نہیں بنتی، ہاں یہ امکان ہوتا ہے کہ شاید کوئی ضرورت مند مل جائے۔ گویا جب سامنے ضرورت مند موجود ہے تو لینے اور دینے دونوں کی ضرورت "موجود ہے" اور وصیت کی صورت میں لینے والا ضرورت مند چونکہ موجود نہیں بلکہ موہوم ہے اس لئے دینے کا جواز نہیں ہو سکتا لہٰذا ضرورت ہوئی نہ وصیت کا جواز۔

لہٰذا زندگی میں مسلم و غیر مسلم ہر ایک کے اعضاء لئے جا سکتے ہیں بشرطیکہ بلا جبر و اکراہ پوری رضامندی سے لئے جائیں اور مرنے کے بعد صرف غیر مسلم کے اعضاء لئے جائیں بشرطیکہ وہ لاوارث ہو یا ورثہ ہوں تو سارے ورثہ کی تحریری اجازت ہو کسی طرح کا جبر و دباؤ نہ ہو اور غیر مسلم کے ہی اعضاء سے بینکنگ کی جائے۔ مسلم و غیر مسلم کا یہ فرق ان مسائل کی بنیاد پر ہے جن میں بہت سے مواقع پر مسلم و غیر مسلم کے احکام جداگانہ بیان کئے گئے ہیں۔ شرح المہذب للنووی ج ۵ ص ...

هذا ما عندي من الشرع الشريف فان كان خطأ فمن نفسي وان كان حقا وصوابا فمن الله تبارك وتعالى وعليها التكلان وهو الموفق للسداد والصواب.

کی علتوں پر نظر رکھنا ضروری ہے بعض احباب نے تکریم انسان کے متعلق یہ فرمایا کہ اس تکریم کو تعلق عرف وعادت پر مبنی ہے میرے خیال میں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء امت نے جہاں یہ فرمایا کہ انسانی اعضاء کی بیع جائز نہیں وہاں اس کی علت تکریم انسان قرار دی درمختار میں ہے الآدمی مکرم شرعا ولا یجوز الانتفاع به حیث ج۴ اسی طرح مسئلہ دباغت میں جلد ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کو دباغت کے ساتھ پاک قرار دے کر خنزیر یا انسان کا استثنیٰ فرماتے ہوئے یہ بھی فرمادیا کہ جلد خنزیر دباغت کے باوجود نجس العین ہونے کے سبب پاک نہیں ہوسکتا اور انسان کی شرافت وکرامت کی بنیاد پر مدبوغہ جلد انسان کو ناقابل استعمال قرار دیا لہٰذا انسان کے ناقابل استعمال اجزاء کی علت انسان کی شرافت وکرامت قرار پائی۔

مسئلہ پیوندکاری میں چونکہ نصوص قطعیہ نہیں ہیں اور قرآن مجید کی آیت ولقد کرمنا بنی آدم یا آیت تغییر انسانی اعضاء کی پیوندکاری ناجائز ہونے پر قطعی الدلالۃ نہیں قرار دی جاسکتی بلکہ اس آیت میں عموم ہے البتہ مسئلہ پیوندکاری کے لئے اس آیت کو مؤید بنایا جاسکتا ہے جب اس مسئلہ میں کوئی نص قطعی نہیں ہے لہٰذا عصر حاضر کے علماء ومفتیان کرام نے محتاط پہلو اختیار کرتے ہوئے اور فساد زمانہ کا لحاظ رکھتے ہوئے عدم جواز کا فتویٰ دیا اگرچہ بعض علماء نے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہے۔

اس سلسلہ میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ہم انسانی اعضاء کی پیوندکاری کے جواز کا فتویٰ دیں تو موجودہ دور کے اس پرفتن حالات میں لوگ اس جواز کو بنیاد بنا کر اس کی خرید وفروخت شروع کردیں گے نتیجہ یہ ہوگا کہ نسل انسانی ایک شئی مبتذل بن کر رہ جائے گی اور اشرف المخلوقات کے بقاء کی صورت مشکل ہوگی ہر شخص حرص ولالچ کی بناء پر قتل وغارت گری سے باز نہیں آئے گا اگر اس خرید وفروخت اور اس کے ذیل میں جتنی خرابیاں اس پر کوئی قانون بھی مرتب کریں تب بھی مستقبل میں ان خرابیوں کا سد باب بہت مشکل ہوجائے گا لہٰذا موجودہ دور کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے غیر مانع انسانی اعضاء کی فروخت ممنوع قرار دینا چاہئے اور انسانی خون کو دوسرے انسان کے لئے چند مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت دی گئی ہے جس کی تشریح جواہر الفقہ میں موجود ہے البتہ اپنی زندگی میں اپنی رضا سے کوئی عضو کسی دوسرے کو ہبہ کردے جب کہ موہوب لہ مضطر ہو تو اس میں جواز کی گنجائش ہے البتہ مرنے کے بعد میت کے اجزاء کا انتفاع جائز نہیں ہوگا جیسا کہ مختلف احادیث میں ہے کسر عظام المیت ککسرہ حیا اور دوسری حدیث اذی المؤمن فی مماته کاذاه فی حیاته اور تیسری حدیث اصنعوا بموتاکم کما تصنعون

بعونہٖ تعالیٰ ان احادیث کی روشنی میں میت کے کسی جزء کا انتفاع ناجائز ہے اگر کوئی شخص وصیت کرجائے تو تکریم انسان کے خلاف تصور کرتے ہوئے اس کی وصیت کو کالعدم قرار دینا چاہئے۔

۵ مفتی خلیل احمد صاحب مفتی جامعہ نظامیہ حیدرآباد

—— بدن انسانی کی حرمت نصوص سے ثابت ہے مسئلہ زیر بحث کو ان نصوص پر قیاس کیا جائے تو لازمی نتیجہ حرمت نکلے گا۔

—— قائلین جواز نے صرف ضرورت و منفعت کو بنیاد بنایا ہے جو یہاں حدود شرع سے خارج ہے طول طویل بحث میں گئے بغیر ہم یہ کہتے ہیں کہ اعضاء انسانی کے استعمال کا طریقہ اگر جائز قرار دیا جائے تو اس میں کوئی تحدید جائز نہیں کی جاسکتی کہ کس قدر اعضاء کا استعمال جائز ہے۔

—— اگر کل جسم کا استعمال جائز قرار پائے تو آئندہ ایسی صورت ممکن ہے کہ انسان کا اکثر بدن یا نصف بدن دوسرے کو دیا جائے۔

—— اگر میت کا اس قدر جسم دوسرے کو دیا جائے تو از روئے احکام نماز جنازہ کس پر پڑھی جائے گی۔

اس لئے اعضاء انسانی کا استعمال شرعاً جائز نہیں۔

۶ مولانا مفتی عبدالوہاب شبلی مفتی باقیات الصالحات ویلور (تامل ناڈو)

ہو الموفق للصواب: مشکوٰۃ المصابیح ص ۳۸۰ پر عبدالرحمن بن طرفہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ آپ کے دادا عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم کلاب میں کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنواکر لگوالی اس سے بدبو نکلنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ چاندی کی ناک کی جگہ سونے کی ناک لگالیں (ترمذی، ابوداؤد، نسائی) ظاہر ہے کہ اعضاء کی پیوندکاری درست ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی میت ہی کی ناک کو جو کٹی ہوئی ناک کے مناسب ہوتی کاٹ کر لگالینے کا حکم فرماسکتے تھے، مگر آپ نے ایسا حکم نہیں فرمایا اس لئے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے ولقد کرمنا بنی آدم (الآیۃ) اور اس کا اکرام و احترام بھی منصوص ہے۔ نیز انسانی اعضاء میں سے کسی بھی عضو کا مثلہ کرنے اور کاٹنے سے بھی منع فرمادیا جیسا کہ بروایت بخاری مشکوٰۃ المصابیح ص ۲۵۵ میں مروی ہے کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المثلۃ۔

پہلی صورت کی نظیر عہد نبوی میں ملتی ہے۔ عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم الکلاب میں کٹ گئی تھی انھوں نے چاندی کی ناک بنوائی، اس میں بدبو پیدا ہوگئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ سونے کی ناک بنالیں۔
(مشکوۃ المصابیح باب الخاتم فصل ثانی)

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مصنوعی عضو کی پیوندکاری جائز ہے، ورنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنانے کا حکم نہ فرماتے۔

دوسری صورت کے متعلق ہڈی سے علاج کا تذکرہ فقہاء کے اقوال میں ملتا ہے البتہ مذبوح اور میتہ میں کچھ فرق ہے۔ ذبیحہ کی ہڈی کا پیوند مطلقاً جائز ہے، ترہڈی سے علاج درست نہیں۔ ہڈی کے علاوہ دوسرے اعضاء کی تصریح فقہاء کے یہاں نہیں ملتی لیکن اس پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے حیوانی اعضاء سے پیوندکاری کا جواز نکلتا ہے۔ البتہ پاک ہونا شرط ہے اور حیوان شرعی ذبیحہ سے پاک ہوتا ہے۔

تیسری صورت کی کوئی نظیر زمانۂ سلف میں نہیں ملتی، اس لئے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہوگیا غور وفکر کے بعد جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ درج کی جاتی ہے —————— یہ دنیا دار الاسباب ہے اس عالم اسباب میں بندوں کو حکم ہے کہ اسباب مہیا کرنے کے بعد اللہ پر بھروسہ کریں۔ بیمار ہونے کی صورت میں علاج معالجہ کرکے جسم کی حفاظت کرنا انسان کی ذمہ داری ہے، دوا اور علاج سے انسان کا کنارہ کش ہونا درست نہیں۔ حفاظت بدن کے لئے دواؤں کا استعمال ضروری ہے لہٰذا دوا علاج کی غرض سے پیوندکاری بھی ضروری پایا گیا ہے۔ انسانی جسم سے انتفاع اگرچہ اصلاً حرام ہے لیکن جب کسی کا عضو بیکار ہو جائے اور پیوندکاری کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو تو اس کی حرمت ختم ہو جائے گی کیونکہ جب پیوندکاری سے ایک ناکارہ آدمی کارآمد ہو جائیگا تو وہ کسی پر بار نہ ہوگا، اہل وعیال کے لئے بوجھ نہ بنے گا۔ پیوندکاری سے انسانی عضو کی توہین نہ ہوگی کیونکہ جس کے جسم میں پیوندکاری کی گئی ہے وہ اسے نعمت شمار کرے گا۔ البتہ انسانی اعضاء کی خرید وفروخت جائز نہیں پیوندکاری کے لئے اپنا کوئی عضو دینا اس کی رضامندی نہیں ہے، عضو دینے کی حرمت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔

(۹) مولانا نظام الدین صاحب ناظم امارت شرعیہ بہار واڑیسہ

ا —— میرے خیال میں اعضائے انسانی کے کسی نقص کو نباتات (لکڑی وغیرہ) جمادات (سونے چاندی مثلاً)

وغیرہ سے درست کرنا شرعاً جائز ہے، اس میں کچھ حرج نہیں۔

۲۔ اعضائے انسانی کے کسی نقص کو دور کرنے کے لئے حیوانات کے اعضاء اور ان کی ہڈیوں کا استعمال

اضطراری حالت میں حرام و حلال کے فرق کے بغیر کسی بھی جانور کے اعضاء سے کام لیا جا سکتا ہے۔ خواہ عضو نکالنے کے لئے وہ جانور زندہ ہے یا ذبح ہے اور خواہ اسے خریدنا پڑے۔ البتہ اگر زندگی کو خطرہ نہیں ہے صرف ضرر ہے تو بھی حلال جانور اور پاک اشیاء کا ہی استعمال درست ہوگا۔ حرام کا استعمال صرف اضطراری حالت ہی میں درست ہوگا۔

۳۔ اعضائے انسانی کے نقص کو دور کرنے کے لئے انسانی اعضاء کا استعمال۔

میرے خیال میں اگر کوئی انسان اپنا کوئی عضو کسی دوسرے انسان کی زندگی بچانے کے لئے دیدے جبکہ اس سے خود اس کی زندگی کو ظن غالب میں کوئی خطرہ نہ ہو تو یہ بالکل درست ہے۔ ایثار کی اعلیٰ مثال ہے۔ البتہ اس کی بیع و شراء و خرید و فروخت درست نہیں۔ میرے خیال میں یہ صرف زندہ انسانوں کے لئے درست ہے۔ مردہ انسان خواہ وہ اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو یا اس کے ورثاء اس کی اجازت دیں مردہ کے اعضاء کا نکالنا درست نہیں۔ اس صورت میں مردہ انسان کے جسم کے تمام حصوں کو زندہ انسانوں کے مفاد میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ اب وہ اس مرحلے کی کام کا نہیں رہا اس طرح اس کی روح ختم ہو چکی ہے۔ اور احترام انسانی باقی نہیں رہے گا جس کا حکم ہے مردہ انسان مسلم یا غیر مسلم اس معاملہ میں برابر ہیں۔ زندہ انسانوں کی یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو پھر مردہ انسان کے اعضاء حاصل کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۱۰) مولانا مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی بھوپال

انسانی اعضاء سے پیوندکاری شرعاً جائز نہیں خواہ مریض انسان کے ایک عضو سے دوسرے عضو کی پیوندکاری کی جائے یا دوسرے انسان سے لیا جائے۔ حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے تو دھات کا استعمال کرنا معلوم ہوتا ہے اور حضرت قتادہ بن نعمانؓ کی روایت سے کسی نکلے ہوئے عضو کو دوبارہ اسی کی جگہ پر رکھنا معلوم ہوتا ہے اس سے یہ استدلال صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ ایک عضو کو کاٹ کر یا کھال نکال کر دوسرا عضو درست کیا جائے۔ دوسرے انسان کے کسی عضو کو لے کر لگانا بھی جائز نہیں یہ احترام انسانی کے خلاف ہے

اور دینے والے کو بھی یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو ہبہ کرے یا وصیت کرے یا فروخت کرے کیونکہ انسان اپنے
نفس پر ملکیت تامہ نہیں رکھتا اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر وہ اپنے نفس میں تصرف نہیں کر سکتا اسی بنا پر
خودکشی کرنا حرام ہے جس کو احادیث میں واضح کیا گیا ہے۔ ورثاء اپنی نعش کو بیچنے کی صورت یا وصیت کرکے
ہر خاص و عام کو استعمال کی اجازت نہیں دے سکتی۔ ارشاد: میت عورت کے بطن کو شق کر کے جنین بچہ کو
نکالنے پر اس مسئلہ کو قیاس کرنا مناسب نہیں کیونکہ جنین بچہ کی حیات شق بطن پر موقوف ہے اس بچہ کا یہ حق لازم
ہے کہ اس کی زندگی محفوظ رکھنے کے لئے شق بطن کیا جائے اس لئے احترام میت کو نظر انداز کیا گیا غیر کا مال
نگل کر مرنے والے کے پیٹ سے اس مال کو نکالنے کی اجازت بھی حق غیر کی ادائیگی واجب ہونے کی
وجہ سے ہے جب کہ مریض کو عضو دینا صرف احسان ہے اس کے واجب حق کی ادائیگی نہیں لہٰذا اس کی
وجہ سے احترام میت اور احترام انسانی کو نظر انداز کرنا صحیح نہیں۔

مذاکرۂ فقہیہ

اعضاء کی پیوندکاری

۱۰ اپریل ۸۸ء یکشنبہ بوقت صبح ۹ بجکر ۲۰ منٹ پر زیر صدارت حضرت مولانا عبد الجلیل چودھری امیر شریعت آسام، چوتھی نشست شروع ہوئی۔ سب سے پہلے قاری محمد نسیم صاحب مظفرپوری نے تلاوت کلام پاک فرمائی۔ اس کے بعد ڈاکٹر امان اللہ خاں صاحب نے اعضاء کی پیوندکاری کے موضوع پر اپنا مقالہ سنایا۔ پھر ڈاکٹر نعیم حامد صاحب نے اپنا مقالہ سنایا۔ دونوں مقالات معلومات افزا تھے۔ یہ مقالات الگ سے شائع ہو رہے ہیں، وہاں ان کو ملاحظہ فرمائیں۔ ڈاکٹر نعیم حامد صاحب سے ان کے مقالہ کے بعد سوالات بھی کئے گئے۔ مذاکرہ کے سوالات اور ان کے جوابات حسب ذیل ہیں۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

اس سلسلہ میں ڈاکٹروں کے اخلاقی اصول کیا ہیں کہ جب ڈاکٹروں کو ظن غالب ہو جائے کہ پیوندکاری اور تبدیلی اعضاء کے بغیر مریض کی زندگی نہیں بچ سکے گی تب تبدیلی اعضاء کی اجازت دیتے ہیں یا متبادل صورت ہونے کے باوجود اس کی اجازت دیتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

نہیں جب تک ڈاکٹروں کو ظن غالب نہ ہو جائے کہ اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا تب تک پیوندکاری کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

کیا آپ کے علم میں اپنے ملک میں ایسا بھی ہو رہا ہے کہ اس کو مستقل طور پر استعمال کیا جا رہا ہو اور آپ کو یہ اندیشہ ہے کہ یہ کاروبار کی صورت اختیار کرے گا، اگر ہے تو اس کا تناسب کیا ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

میرے خیال میں کبھی کبھی ایسا واقعہ ہوا ہے لیکن عام طور پر ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ جہاں کہیں ایسا ہوا ہے تو وہ غلط ہے اور اس سلسلہ میں سخت قانونی کارروائی ہونی چاہئے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

کیا امریکہ اور مغربی ممالک میں اعضاء کی خرید و فروخت پر کوئی پابندی عائد کی گئی ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

مغربی ممالک میں عموماً اعضاء رضاکارانہ دیئے جاتے ہیں، خون بھی اسی طرح دیا جاتا ہے لیکن ہندوستان میں خون فروخت ہوتا ہے۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

مصنوعی اعضاء کے ذریعہ گردہ وغیرہ کی کارکردگی فراہم کرنے کی سعی اب تک کہاں تک ہوئی ہے؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس طرح کی کوشش جاری ہے مسائل بہت ہیں خود اس کے لئے فکر مند ہیں کیونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف گردہ کے انتقال میں کافی مراحل طے کرنے ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر افضل الرحمان گھوری صاحب:

آپ کے علم میں کیا کوئی ایسا ملک بھی ہے جہاں اعضاء کی تجارت پر پابندی عائد کی گئی ہو۔ اور وہاں اس کا کیا اثر پڑ رہا ہے۔

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

میرے علم میں نہیں کہ ایسا کسی ملک میں ہے۔

مفتی عزیز الرحمان صاحب:

انسانی اعضاء کی جگہ حیوانی اعضاء مفید ہو سکتے ہیں؟

ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:

اس پر بھی کام ہو رہا ہے، جانوروں کے اعضاء پر کام ہو رہا ہے لیکن اس میں ابھی کامیابی نہیں ملی ہے

مفتی محمد عبید صاحب: کیا ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سخت آدمی کا دل دوسرے شخص کو لگا دیا جائے تو وہ بھی سخت ہو جائے

<u>ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:</u>

اس کا تعلق دل سے نہیں دماغ سے ہے۔

<u>حکیم فضل الرحمان صاحب:</u>

مرنے کے کتنی دیر بعد تک اعضاء نکالے جا سکتے ہیں؟

<u>ڈاکٹر نعیم حامد صاحب:</u>

چند گھنٹے تک نکالے جا سکتے ہیں۔

اس کے بعد بالترتیب مفتی محمد کرم صاحب بالٹا باری اور حضرت مفتی محمد ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے اپنا اپنا مقالہ پڑھا۔ دونوں حضرات نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے ممنوع ہونے کا خیال ظاہر کیا ــــ اس کے بعد مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب حیدر آباد نے اپنا مقالہ پڑھا۔ موصوف نے انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے جواز پر مفصل و مدلل گفتگو کی۔ اس کے بعد مناقشہ شروع ہوا۔

مولانا مسعود نعمانی صاحب: .... (آواز صاف نہیں تھی)

<u>مفتی عزیز الرحمان صاحب:</u>

اگر کسی آدمی کا ہاتھ کٹ کر گر جائے تو وہ آدمی اپنا ہی ہاتھ دوبارہ لگا سکتا ہے؟ کیا وہ جنایت کی اہانت ہوگی یا نہیں؟

<u>مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:</u>

فقہاء کی صراحت ہے کہ بضرورت اہانت محترم گوارہ کی جا سکتی ہے، پھر اہانت کا مدار عرف پر ہے۔

<u>مفتی عزیز الرحمان صاحب:</u>

کیا یہ مفتی بہ قول ہے؟

<u>مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:</u>

خلاصۃ الفتاویٰ کی یہ عبارت موجود ہے آپ دیکھیں کہ مفتی بہ قول ہے یا نہیں؟

<u>مفتی عزیز الرحمان صاحب:</u>

کیا غلام کے اعضاء کو کاٹ کر بیچا جا سکتا ہے؟

<u>مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:</u> یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ اس زمانہ میں موجود دور کی طرح کوئی شائستہ

طریقہ موجود تھا کہ اس کے اجزاء کاٹے جاسکیں۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

سوال یہ ہے کہ مرنے کے بعد مردہ کے اعضاء کاٹے جاسکتے ہیں یا نہیں؟

مفتی ظفیر الدین صاحب:

فتویٰ اسی پر ہے کہ کاٹے نہیں جاسکتے۔ (پہلی نشست کے خاتمہ کا اعلان ہوا)

۴ر اپریل ۸۹ء کو دوسری نشست وقفۂ چائے کے بعد گیارہ بجے زیر صدارت مفتی احمد صاحب بیات شروع ہوئی۔ مولانا ارشد مظفر نگری نے تلاوت کلام پاک فرمائی۔ اس کے بعد حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے فرمایا کہ دو مقالے آپ نے فقہی نقطۂ نگاہ سے سماعت فرمائے اور بقیہ مقالے آپ نے طبی نقطۂ نظر سے سنے۔ پھر قاضی صاحب نے پیوند کاری کے موضوع پر اپنی تحریر شدہ تنقیحات پڑھ کر سنائے۔ ان تنقیحات کا منشا یہ تھا کہ مسئلہ کی پوری تصویر حاضرین کے سامنے آجائے۔ یہ تنقیحات الگ سے شائع ہو رہے ہیں آپ ان کو الگ سے ملاحظہ فرمائیں۔

قاضی مجاہد صاحب کی تنقیحات سننے کے بعد مولانا افضال الحق نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ

نئے مسائل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں ان کا حکم صراحۃً موجود نہیں ہے۔ تو ان کا حکم قیاس سے مستنبط کیا جائے۔ یا اجتہاد کیا جائے۔ قیاس میں علت بتانی ضروری ہے۔ اور اجتہاد میں اصول کو بنانا ضروری ہوگا۔ جزئیات ہمیشہ مستثنیات اور مؤیدات ہوتی ہیں۔ ان کو نظیر بنا کر دوسرے مسئلہ کو جائز کہہ دینا صحیح نہیں ہے۔"

اس کے بعد مولانا برہان الدین سنبھلی نے اپنا مقالہ پڑھا۔ مقالہ میں موصوف نے یہ موقف اختیار کیا کہ انسان خواہ زندہ ہو یا مردہ اس کے اعضاء کو کاٹ کر بہر حال دوسرے کو نہیں لگایا جاسکتا۔ مولانا کے مقالہ کے بعد مناقشہ شروع ہوا۔

مولانا اقبال صاحب:

میں نے جہاں تک غور کیا ہے شوافع کے یہاں مباح الدم انسان کے اعضاء کاٹ کر کھانا جائز ہے۔ آج کے حالات میں سوچنا ہے کہ کیا غیر مباح الدم کے اعضاء کو کاٹنا آسان ہے؟

مولانا معاذ الاسلام صاحب:

کس امام کے مسلک پر ہم مسئلہ طے کریں گے؟

قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

مولانا برہان صاحب نے مولانا مودودی کا جواب قرینہ کے بارے میں سنایا ہے

ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب گنوری:

حدیث میں ہے ما أبين من الحي فهو ميت، دوسری روایت میں "حی" کی جگہ "بهيمة" کا لفظ آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں انسان عرض بحث میں ہی نہیں ہے۔

مولانا برہان صاحب:

حی کا لفظ عام ہے۔ بہیمہ اور انسان دونوں کو شامل ہے

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب گنوری:

صفت موثر ہوتی ہے۔ علت نہیں

قاضی مجاہد صاحب:

ائمہ مجتہدین جب قیاس کرتے ہیں تو علت کی تعیین کرتے ہیں۔ جہاں متعدد صفات ہوتی ہیں، وہاں مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کون سی صفت مؤثر ہے اور کون نہیں۔ یہ تنقیح مناط کا حکم ہے۔ اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ صفت موثرہ اور غیر موثرہ کی تنقیح کی جائے۔

مولانا عبد الجلیل صاحب چودھری:

استنجا کی بحث میں فانها رجس یا فانها رکس آیا ہے۔

مولانا برہان صاحب:

انہا کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

مولانا عنایت اللہ سبحانی:

انسان اپنے جسم کا مالک ہے حضرت موسیٰ کا قول قرآن میں ہے لا املك الا نفسي و اخي.

قاضی مجاہد صاحب:

اگر اس آیت سے استدلال کیا جائے کہ انسان اپنے جسم کا مالک ہے تو لوگوں کے ذہن میں یہ سوال

ہے کہ حضرت موسیٰ اپنے جسم کے بھی مالک تھے اور اپنے بھائی کے بھی جسم کے مالک تھے، کیا یہ صحیح ہے

حضرت مولانا نظام الدین صاحب ناظم امارت شرعیہ:

انسان جس طرح اپنے اعضاء کا مالک نہیں ہے۔ اسی طرح اپنی جان کا بھی مالک نہیں، لیکن دوسروں کے لئے اپنی جان دے دینا درست ہے بلکہ ایثار کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اسی طرح اپنا عضو دوسرے کو اگر کوئی دے دے تو درست ہے کیونکہ عضو دینا جان دینے سے کمتر درجہ کی چیز ہے۔

---

۲۱ اپریل ۸۹ء بعد عصر تیسری نشست زیر صدارت مولانا ضیاء الدین صاحب اصلاحی شروع ہوئی اور بحث کا آغاز کرتے ہوئے مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کہا۔

نظیر دونوں طرح کی سامنے ہے۔ ایک طرف یہ ہے کہ مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا اختیار ہے، چاہے اپنی چیز رکھے، چاہے بیچ دے، ہبہ کرے یا کوئی اور استعمال کرے۔ انسان کے اپنے جسم پر تصرف کے معاملہ کی ایک نظیر صحابہ کے اس قول میں ملتی ہے نحن دون نحرک یعنی ہم آپ کے سینے کے سامنے ہیں۔ آپ کی حفاظت کے لئے ہم جان دے رہے ہیں۔ من قتل فھو شہید من قتل دون مالہ فھو شہید دوسری طرف خودکشی حرام ہے۔ تو مسئلہ زیر بحث میں ہمیں یہ سمجھنا ہے کہ کیا انسان اپنے اعضا کا اپنے جسم کے ہر حصہ کا مالک ہے۔ کیا اس زبان میں جس زبان میں ہم مالک کہا کرتے ہیں، یا اس میں کوئی فرق ہے؟ یا انسان کی ملکیت محدود ہے۔ کیا یہ سوچا نہیں جا سکتا کہ حقیقۃً تو اللہ تعالیٰ مالک ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جس حد تک اس امانت میں بندے کو تصرف کا اختیار دیا ہے بندہ ایک امین ہے۔ اور مالک نے جس نوع کے تصرف کا اختیار دیا ہے۔ اس حد تک بندہ کا تصرف درست ہے۔ اور اس حد کے علاوہ تصرف درست نہیں؟

اگر اس پر اتفاق ہو جائے تو ہمیں بڑی سہولت ہوگی کہ انسان کو اپنے جسم سے تعلق نہ محض مالکانہ ہے اور نہ بے اختیار اور بے شعور ایسا غلام ہے جس کو ذرہ برابر کوئی اختیار نہیں ہے۔ مالک نے امانت دے کر چند خاص مصارف اور چند خاص نوعیت کے تصرف کی اجازت دی ہے۔ اور جہاں اجازت نہیں ہے، وہاں تصرف درست نہ ہوگا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ خاص نکتہ ہے اس کو نوٹ کر لیا جائے۔ تو بہت آسانی ہوگی۔ کہ کسی دوسرے مریض شخص کو اپنا عضو دے دینے

اس کی جان بچانے کے لئے اس تصرف میں آتا ہے یا نہیں جس کی اجازت اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ یہ مسئلہ صاف ہے کہ کسی شخص پر حملہ ہو رہا ہو تو اس کی جان بچانے کے لئے اپنی جان دے دینا درست ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور صحابہ نے اپنی جان قربان کی، تو ان مواقع پر اپنی جان کو قربان کرنا مالک کے منشا کے مطابق ہے اس لئے جائز ہے۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کوئی مجبور شخص ہے۔ اس کی جان بچانے کے لئے اپنا عضو دے دینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں جو دلائل سامنے آئے ہیں۔ ان میں ایک بحث ہے کرامت انسانی کی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ و لقد کرمنا بنی آدم کی آیت اعضا کی پیوندکاری میں تصریح نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تعلق استدلال بالعمومات سے ہے یعنی ہم ایسا محسوس کرتے ہیں کہ جسم انسانی کی قطع و برید کرامت انسانی کے خلاف ہے اور تکریم انسانی قرآن سے ثابت ہے اس لئے قطع و برید کو قرآن کے خلاف ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ پس آیت کی تطبیق اس خصوصی حالت پر ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف انما المومنون اخوۃ بھی فرمایا گیا ہے یہ بھی صحیح ہے المسلم اخو المسلم۔ ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا گیا کہ ایک مسلم دوسرے مسلم کو مصیبت کے وقت اکیلا اور بے یار و مددگار نہیں چھوڑتا۔ تیسری طرف یہ بھی فرمایا گیا کہ مثل المومن فی توادھم و تراحمھم کمثل جسد واحد اذا اشتکی عضو منہ تداعی لہ سائر الجسد والحمی اہل ایمان کو غم خواری میں ایک دوسرے کا بھائی اور ایک جسم و جان قرار دیتے ہوئے ایک دوسرے کے غم میں شریک ہونے کی بات فرمائی حضورؐ نے یہ بھی صحیح ہے کہ حضورؐ نے فرمایا المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضا۔ یعنی مومن مومن کے لئے دیوار کی طرح ہے ایک دوسرے کو مدد پہنچاتا ہے ان نصوص میں جو عموم ہے اس سے استدلال کا ایک رخ یہ ہو سکتا ہے کہ اپنا عضو دینے سے کسی کی جان بچ سکتی ہے تو ہمیں بچانا چاہئے۔

ایک طرف انسانی تکریم کی جو نص ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے۔ دوسری طرف مدد و تعاون کی بھی بات ہے یہی وقت ہوتا ہے جب فیصلہ کرنے والوں کی رائے میں فرق پڑتا ہے کوئی مطعون نہیں ہے ایک کے ذہن پر کرامت انسانی کا تصور غالب ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ قطع و برید انسانی کرامت کے خلاف ہے دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ ایک دوسرے کے لئے پشت پناہ ہونا تعاون دینا ایک دوسرے کی مصیبت میں کام آنا قرآن و سنت کے نصوص سے ثابت ہے۔

مسئلہ کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ اس سے فتنہ کا اندیشہ ہے یہ ذہن میں رکھنے کی بات ہے کہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اعضار کی پیوندکاری جائز ہے تو جائز مقصد کے لئے اعضار کی فراہمی کو بھی ہمیں جائز کہنا پڑے گا یہ الگ بات ہے کہ ہم اس کی تحدید کریں کہ اعضار کی فراہمی کے لئے بھی جائز ذریعہ ہونا چاہئے اگر آپ خرید وفروخت کو جائز قرار نہیں دیتے تو ہبہ کو تو جائز قرار دیں گے ورنہ یہ کہئے کہ تمہارے اس گلاس کا پانی پینا مباح ہے جس گلاس میں پانی ہی نہیں ہے تو اگر ہم اس کی ضرورت اور جواز کے قائل ہیں تو لازمی طور پر دوسری طرف ہمیں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اعضار کی فراہمی بھی جائز ہے اس لئے خود بخود سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا اعضار کی خرید وفروخت جائز ہے؟ ہبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ وصیت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہبہ قبول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

یہ جو اندیشہ ہے کہ خرید وفروخت کرنے کی صورت میں کاروبار بھی ہوگا۔ میں اس موقعہ پر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ مسئلہ سد ذرائع کے قبیل سے ہے۔ یعنی وہ عمل جو کسی فساد کا موجب ہونے والا ہے اس فساد کو روکنے کے لئے ذریعہ فساد کو روک دیا جائے۔ فقہار اور اصولیین نے یہ بحث کی ہے کہ ذریعہ یا تو ایسا ہوگا کہ اس سے فساد پیدا ہو جانا یقینی ہے تو اس ذریعہ کو روک دینا پڑے گا یعنی اگر کسی جائز عمل سے فساد کا پیدا ہونا یقینی ہے تو اولاً اس فساد کو روکنے کے لئے اس جائز عمل کو روک دینا ہوگا اور اگر اس جائز عمل سے فساد کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہے تو اسے بھی روکنا ہوگا ـــــ تیسری صورت یہ ہے کہ نادر ہو کبھی اس سے فساد پیدا ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں تو شریعت اس کا اعتبار نہیں کرتی۔ اور ایک شکل ہے کہ نادر سے ذرا اونچا ہے لیکن غالب نہیں ہے۔ غالب اور نادر کے درمیان ہے تو اس صورت میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ منع کیا جائے گا اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ منع نہیں کیا جائے گا۔ اس طرح کے مسائل میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک عالم ایک فقیہ کے اپنے اندازکی چیز ہے جس کا جس پر ذہن مطمئن ہوتا ہے اس کے مطابق فیصلہ دیتا ہے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن اس طرف جائے کہ اس سے فساد کا غالب اندیشہ ہے تو وہ اسے روکے گا دوسرا ایسا نہ سمجھے ایک یقینی سمجھتا ہے ایک غالب سمجھتا ہے یہ واقعہ ہے کہ اس عمل کے ذریعہ اعضار کی خرید وفروخت ہوگی یہ بھی طے کر لیجئے کہ یہ کرامت انسانی کے خلاف ہے یا نہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ عام حالات میں اعضار کا کٹنا، بازوں میں بکنا لوگ اس کو ذلت کی ہی بات سمجھیں گے اور اس کے جواز کی طرف نہیں جائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ فتنہ اور فساد جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ

ہے یہ بہت غالب ہے یا نادر ہے یا درمیان درمیان کی صورت ہے اگر ایک شق کو آپ متعین کریں گے تو آپ کو حکم کے متعین کرنے میں آسانی ہوگی

اس کے بعد قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے مسئلہ کے ایک ایک پہلو پر شرکاء سے اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے کہا۔ ہر پہلو کی توضیح کرتے ہوئے قاضی صاحب نے پوچھا کہ

(۱) پہلا سوال یہ ہے کہ کسی بھی دھات یا غیر حیوانی شے سے کسی عضو کی کمی کو پورا کیا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں ؟

شرکاء کی متفقہ آواز:۔ جائز ہے۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ حیوانی اعضاء دو طرح کے ہو سکتے ہیں ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم تو ماکول اللحم ذبیحہ کے اعضاء کا استعمال جائز ہے یا نہیں ؟

شرکاء کی متفقہ آواز:۔ جائز ہے۔

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ ماہر اطباء کی رائے کے مطابق جان بچانے کے لئے یا تکلیف شدیدہ کو دور کرنے کے لئے یعنی ضرورۃ ہو یا حاجت غیر ماکول اللحم یا ماکول اللحم غیر ذبیحہ کے اجزاء کا استعمال درست ہوگا یا نہیں ؟

مولانا اقبال صاحب بھٹکلی:

بقول امام نووی طاہر جانور ہو تو درست ہے

قاضی صاحب:

میرے سوال کا جواب دیجئے میرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کی جان جارہی ہے یا ایک شخص کا عضو فوت ہورہا ہے یا اگر اس کو وہ جزء فراہم نہیں کیا گیا تو وہ مشقت شدیدہ کا شکار ہو جائے گا۔ ان تین صورتوں میں کوئی دوسرا متبادل موجود نہیں ہے۔ صرف اور صرف غیر مذبوحہ ماکول اللحم کا جزء موجود ہے یا غیر ماکول اللحم کا جزء موجود ہے تو کیا ایسی صورت میں ان جانوروں کا جزء استعمال کر کے جان بچائی جاسکتی ہے یا اس کے عضو کی حفاظت کی جاسکتی ہے یا اس کو مشقت شدیدہ سے بچایا جاسکتا ہے یا نہیں ؟ جو لوگ جواز کی رائے رکھتے ہیں۔ پہلے وہ بولیں۔

مولانا مجیب اللہ ندوی:

میرا خیال ہے کہ جو جز ایسا ہے کہ وہ انسان کے جسم میں جا کر تحلیل ہو جائے تو اس کا استعمال درست ہے اور جو جز ناقابل تحلیل ہے اس کا استعمال درست نہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری:

میرا خیال ہے کہ ایک سوالنامہ مرتب کر کے سب کو بھیج دینا بہتر ہوگا تاکہ لوگ اطمینان سے غور کر کے جواب لکھ سکیں۔ اس وقت فی الفور رائے طلب کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔

قاضی مجاہد صاحب:

میری بات سنئے! میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس مسئلہ پر اس وقت اتفاق رائے ہے اس کو تو الگ کر لیا جائے اور جس مسئلہ میں اختلاف ہے ان کو الگ سے پھر زیر بحث لایا جائے۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ اقلیت یا اکثریت کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ مختلف فیہ مسئلوں کے بارے میں سوال اور تحقیق کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

آپ ٹھیک فرما رہے ہیں لیکن اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ کس مسئلہ پر لوگ متفق ہیں اور کس پر نہیں۔

قاضی مجاہد صاحب: کیسے معلوم نہیں ہوگا؟

ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب گنوری:

اس وقت لوگ ایک دوسرے کی رائے سے متاثر ہو جائیں گے۔

قاضی مجاہد صاحب:

آپ کل سے دیکھ رہے ہیں کہ یہاں جو لوگ آئے ہوئے ہیں وہ پڑھ کر آئے ہیں اور کسی کی رائے کے دباؤ میں نہیں آ رہے ہیں سب نے اپنی رائے کھل کر آزادی سے دی ہے اور دے رہے ہیں میں آپ کی رائے سے پوری طرح متفق ہونے کے باوجود صرف یہ چاہتا ہوں کہ مسئلہ کی جن شقوں پر لوگوں کا اتفاق ہے۔ ان کو چھانٹ کر الگ کر لیا جائے تاکہ جو مسئلے مختلف فیہ رہ جائیں ان کو دوبارہ آج کی بحث کی روشنی میں مرتب کر کے سوالنامہ لوگوں کو بھیجا جائے۔ آج یہ تنقیح ہم لوگ کر لیتے ہیں تو متفق علیہ مسئلوں کو پھر چھیڑنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اس وضاحت کے بعد قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کارروائی کو آگے بڑھاتے ہوئے فرمایا:
مسئلہ کی پانچ شکلیں ہیں:۔

(۱) ماکول اللحم مذبوح (۲) ماکول اللحم غیر مذبوح (۳) غیر ماکول اللحم مذبوح (۴) غیر ماکول اللحم غیر مذبوح

(۵) خنزیر، ماکول اللحم نجس العین۔

پھر جس شخص کو لگایا جارہا ہے اس کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اضطرار کی حالت ہے، دوسرے یہ کہ حاجت ہے۔ اس طرح دس شکلیں بن جاتی ہیں۔ ان دس صورتوں میں سے کس کس صورت پر جواز اتفاقی ہے ہمیں یہ دیکھنا ہے۔

(۱) پہلا سوال یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہے اور جزء ماکول اللحم غیر ذبیحہ کا ہے تو جائز ہے یا نہیں؟

شرکاء کی متفقہ آواز :۔ جائز ہے۔

مولانا اقبال صاحب:

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی نے جو تحقیق کی ہے اسی کے ساتھ درست ہے یعنی قابل تحلیل جزء کا استعمال درست ہے۔ اور ناقابل تحلیل جزء کا استعمال درست نہیں۔

قاضی مجاہد صاحب:

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کی نہ تو جان جارہی ہے اور نہ عضو کا خطرہ ہے لیکن اگر اس کا علاج نہیں کیا گیا تو شدید ضرر میں پڑنے کا اندیشہ ہے ایسی صورت حال میں آپ غیر نجس العین غیر ماکول اللحم غیر ذبیحہ کے جزء کے استعمال کی اجازت دیں گے یا نہیں؟

شرکاء کی متفقہ آواز:۔ یہ قابل غور ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

بہت اچھا یہ قابل غور رہنے دیجئے۔

۲ / اپریل ۱۹۸۹ء کو بعد نماز مغرب چوتھی نشست زیر صدارت مولانا خلیل الرحمٰن صاحب عمری شروع ہوئی۔ قاضی صاحب نے فرمایا کہ عصر کے بعد والی بحث اس وقت جاری رہے گی۔

اب حیوانات کے سلسلہ میں دو مسئلہ رہ جاتا ہے۔ یعنی خنزیر کا استعمال حاجت کی صورت میں محض مشقت ہے اصطلاحی ضرورت نہیں ہے تو کیا جائز ہوگا؟

مجلس کی آواز : جائز نہیں ہے

قاضی مجاہد صاحب :

تداوی بالحرام اس وقت جائز ہے جبکہ جان یا عضو کے ضیاع کا خطرہ ہو۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب بمبئی :

ضرورت میں بھی جائز ہے اور حاجت میں بھی جائز ہے۔

قاضی مجاہد صاحب :

ضرورت ہو اور متبادل چیز موجود نہیں تو کیا خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز ہے؟

مجلس کی آواز : جائز ہے۔

ایک نامعلوم آواز :

ضرورت میں بھی خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی :

اس میں بھی وہی تفصیل ہے کہ اگر باقی رہنے والا عضو ہے تو جائز نہیں اور اگر باقی رہنے والا نہیں ہے تو جائز ہے۔

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی :

جہاں تک خنزیر کا معاملہ ہے یہ ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کا بدل نہیں ہے۔ جہاں خنزیر کا جزء استعمال کیا جاسکتا ہے وہاں اسی نسل کے دوسرے جانور کا جزء استعمال کیا جاسکتا ہے یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ انسانی جسم سے جو جانور قریب ترین ہے وہ قابل غور ہے۔ لیکن خنزیر کا استعمال جائز نہیں ہے۔ انسانی جسم کے لئے اس کا کوئی حصہ طبی نقطۂ نگاہ سے پیوندکاری کے لائق نہیں ہے اسلئے خنزیر کے اجزاء کے استعمال کا مسئلہ میرے نزدیک سرے سے قابل غور نہیں ہے۔

قاضی صاحب :

خنزیر کا والو تو استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں۔

ایک آواز :

خنزیر کا استعمال امریکہ میں ہوتا ہے ان کے یہاں ——— اس کی وہی نوعیت ہے جو پہلے

یہاں مرغی اور بکری کی ہے ان کے لئے روزمرہ استعمال میں آنے والی قابل حصول اور سہل چیز خنزیر ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ آپ نے فرمایا کہ خنزیر کا کوئی جزء انسان کے جسم میں نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ دونوں کے خلیے الگ الگ ہیں۔ لیکن یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ خنزیر کا والو انسان کے جسم میں لگایا جاتا ہے۔

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

اس سلسلہ میں یہ عرض کردوں کہ پلاسٹک کا والو بنا کر لگایا گیا تو عام نارمل والو کی طرح کام کرنے لگ گیا تو اس طرح متبادل موجود ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

پھر تو وہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ یہاں صرف یہ صورت ہے کہ متبادل موجود نہیں ہے تو کیا فقہا خنزیر کے اجزاء کے استعمال کی اجازت دیں گے؟

مفتی شمس الدین صاحب دہلوی:

میرا خیال ہے کہ پلاسٹک کی شکل میں متبادل موجود ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

اب سوال یہ ہے کہ ایک انسان کے جسم کا ایک حصہ اسی انسان کے جسم میں لگانا جائز ہے یا نہیں

مجلس کی متفقہ آواز: جائز ہے۔

قاضی مجاہد صاحب:

ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا جزء لگایا جانا جائز ہے یا نہیں؟ یہ بات متفق علیہ ہے کہ خون کا استعمال جائز ہے۔ لیکن ایک سوال یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کی صورت نہیں ہے تو کیا پھر بھی آپ اجازت دیں گے کہ ایک انسان کا جزء دوسرے انسان کو لگایا جائے۔

عنایت اللہ سبحانی:

میرا خیال ہے کہ ایک انسان کے جزء کا دوسرے انسان کے جسم میں لگایا جانا اضطراری حالت

پر منحصر نہیں ہے علی الاطلاق جائز ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب گنوری:۔ اس کا محرک کیا ہے؟

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی صاحب

اعضاء کی پیوند کاری میں امام ابو یوسف اور امام شافعی کا مسلک عدم جواز کا ہے۔ امام ابو یوسف سے اس کی علت تکریم انسانی منقول ہے اور پیوند کاری یا خرید و فروخت میں ابتذال ہے جب کہ امام شافعی نے "الام" میں اس کی علت نجاست کو قرار دیا ہے۔ اس لئے میری رائے میں ضرورت کی بنیاد پر قرنیہ اور گردہ کی پیوند کاری جائز ہوگی۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:۔ اب سوال یہ ہے کہ بے ضرورت اور علی الاطلاق ایک انسان کے عضو کا انسان کے جسم میں کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

سب کی آواز:۔ نہیں کیا جا سکتا۔

قاضی مجاہد صاحب:

اگر کسی کی جان بچانے کا سوال ہو اور کوئی رشتہ دار بلا قیمت اپنا عضو اس کو دے تو دو سوال ہے ایک تو یہ کہ اس مریض کو ایسا عطیہ قبول کرنا درست یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ کسی انسان یا رشتہ دار کو ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں کہ مرتے ہوئے شخص کی جان بچانے کے لئے اپنا عضو دے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

لینے اور دینے والے رشتہ دار ہوں اور دونوں کی صحت کا غالب گمان ہو تو لینا دینا درست ہے۔

مفتی احمد بیات:

میرا تجربہ ہے کہ فائدہ نہیں ہوتا۔ اس لئے ایک انسان کے عضو کی منتقلی دوسرے انسان کے جسم میں کسی صورت میں جائز نہیں۔

مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی اشرف علی بنگلور مولانا عبد الجلیل چودھری، مولانا جلال الدین انصر عمری مفتی ظفیر الدین مفتاحی، شمس پیرزادہ بمبئی مفتی محمد آدم پالنپوری، محمد عمران وغیرہ	ناجائز ہے لینا اور دینا دونوں ممنوع ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

جو لوگ عضو لگانے کو جائز کہتے ہیں وہ دینے کو بھی جائز کہتے ہیں؟

مجلس کی آواز: جی ہاں۔ لینا اور دینا دونوں جائز ہے بیچنا جائز نہیں

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب: اعضاء کی فروخت جائز ہے؟

مجلس کی آواز: بالکل جائز نہیں۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ماہر اطباء کی رائے ہے کہ ایک شخص کا گردہ بدل دیا جائے گا تو یہ زندہ رہے گا، اب یہ شخص اضطرار کی حالت میں ہے، ہبہ کے ذریعہ گردہ نہیں مل رہا ہے۔ لیکن بازار سے گردہ خرید کر مل سکتا ہے تو کیا ایسی مجبوری میں وہ مریض گردہ خرید سکتا ہے۔

مجوزین: ایسی مجبوری کی حالت میں خرید کر حاصل کرنا جائز ہوگا۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اگر کسی میت سے کوئی جزء حاصل کیا جائے اور وہ کسی دوسرے انسان کے جسم میں لگایا جائے تو جائز ہے؟ جو لوگ زندہ انسان کے عضو کیکر لگانا جائز کہتے ہیں، وہ مردے کے عضو کی پیوند کاری کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

مانعین: جی ہاں، جائز نہیں ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

جو لوگ زندہ انسان کے عضو کی پیوند کاری جائز سمجھتے ہیں، کیا وہ مردہ کے عضو کو جائز سمجھتے ہیں۔

مفتی شمس الدین صاحب: اگر تحریری اجازت پہلے دے دی ہو تو جائز ہے۔

مفتی محمد زید صاحب: زندہ سے جائز۔ مردہ سے ناجائز۔

عبداللہ طارق: ...... (آواز صاف نہیں)

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب: زندہ سے بالشرط جائز۔ مردہ سے علی الاطلاق ناجائز

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اعضاء کی پیوند کاری کی بحث ختم ــــــ ایک کمیٹی بنائی جارہی ہے، کل وہ کمیٹی ایک جامع تجویز مرتب کرکے پیش کرے گی۔

❋❋❋

تجاویز
مسئلہ پیوند کاری

اعضاء کی پیوند کاری کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے اور آزادانہ بحث و مباحثہ اور تبادلۂ خیال کے بعد شرکاء سیمینار نے یہ تجویز منظور کی :۔

"اعضاء کی پیوند کاری کا" مسئلہ وقت کا ایک اہم انسانی اور طبی مسئلہ ہے۔ علاج کے اس طریقے میں طریقے اور تنوع کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اس مسئلہ کا رشتہ ایک طرف "انسانی کرامت" کے تحفظ سے ہے کہ انسانی اعضاء و اجزاء کا استعمال کرامتِ انسانی کے خلاف محسوس ہوتا ہے دوسری طرف بعض اوقات مریضوں کے لئے اعضاء کی پیوند کاری ایک ضرورت بن جاتی ہے اور اس کے ذریعہ بظاہر ایک مرتے ہوئے شخص کی جان بچائی جا سکتی ہے۔ یا اس کی کسی اہم منفعت کو لوٹایا جا سکتا ہے اور شریعت نے انسانی ضرورتوں کی رعایت رکھی ہے۔ مسئلہ کے ان دو مختلف جہتوں کو سامنے رکھتے ہوئے اب یہ مسئلہ بھی علماء اور ارباب افتاء کے لئے غور و فکر کا محتاج ہے۔ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد سیمینار کے شرکاء درج ذیل باتوں پر متفق ہوئے

(الف) انسان کے جسم میں غیر حیوانی اجزاء کا استعمال بطور علاج جائز ہے

(ب) ماکول اللحم مذبوحہ جانوروں کے اجزاء کا استعمال بھی بطور علاج جائز ہے

(ج) کسی شخص کی جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ ہو یعنی اگر اس کو وہ جزء فراہم نہیں کیا گیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا یا عضو تلف ہو جائے گا اور اس مطلوبہ عضو کا بدل کسی غیر ماکول اللحم جانور یا ماکول اللحم لیکن غیر مذبوحہ جانوروں ہی کا مل سکتا ہو تو اس کی پیوند کاری جائز ہے

(د) اگر جان یا عضو کی ہلاکت کا شدید خطرہ نہ ہو تو خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں۔

یہ اجتماع محسوس کرتا ہے کہ مسئلہ کی تمام پیچیدگیوں، مصالح و مفاسد، موثرات و عوامل اور اثرات و نتائج، معاشی اور سماجی اثرات نیز فقہی آراء و احکام اور شرعی اصول و قواعد کے تفصیلی جائزہ لینے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جائے، نہایت ضروری ہے۔

ان حالات میں یہ اجتماع ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل کرتا ہے جو تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی قانونی، سماجی، معاشی اور شرعی پیچیدگیوں کا جائزہ لے کر ایک تجویز تیار کرے جو آئندہ اجلاس میں پیش کی جائے۔ اس کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ تمام آراء کا جائزہ لے جو اس سیمینار کے موقع پر تحریری یا زبانی پیش کی گئی ہیں اور جو آراء مختلف کتب فتاویٰ میں ظاہر کی گئی ہیں اور مسئلہ کے سماجی اور معاشی اثرات کا جائزہ لے کر ایک سوال نامہ تیار کرے جو رائج صورتوں کی تعیین، سماج پر اس رواج کے پڑنے والے اثرات اور معاشی دشواریوں کے بارے میں واضح صورت حال سامنے لائے۔ دوسری طرف سیمینار میں آنے والی آراء، مختلف نکتہ ہائے نظر اور دلائل کی روشنی میں ایک سوال نامہ علماء اور فقہاء کی خدمت میں بھیج کر جواب حاصل کرے۔ اس کمیٹی کو دوسرے حضرات کو اپنے ساتھ شریک کرنے کا اختیار ہوگا۔

کمیٹی کے ارکان مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی حبیب الرحمن صاحب خیرآبادی	(۲) مولانا عبداللہ جولم صاحب
(۳) مولانا خالد سیف اللہ صاحب	(۴) مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب
(۵) مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب	(۶) ایک قانون داں
(۷) ایک ماہر سماجیات	(۸) ایک ماہر معاشیات

ضبطِ تولید

① وضاحت مسئلہ

(مقالات)

② مسئلہ فقہی نقطۂ نظر سے

(مقالات)

③ تحریری آراء

④ مذاکرۂ فقہیہ

⑤ تجاویز

ضبط تولید کا مسئلہ

چند سوالات اور ایک زاویۂ فکر

از ـــــــــ مفتی شمس الدین [illegible]

عمومی خاندانی منصوبہ بندی یا حکومتوں کے اقدامات اور پالیسیاں یا وغیرہ نظریات سے پوری طرح اتفاق نہ رکھنے کے باوجود ضبط تولید سے متعلق پیش کردہ شرعی نقطۂ نظر اور بعض نکات ایسے ہیں جن پر بحث وتمحیص کی ضرورت ہے۔

فاضل مرتب "ضبط تولید اور شریعت اسلامی" ـــــ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب اور دیگر مفتیان کرام نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے ان میں جو باتیں قابل قبول ہیں یا بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہیں ان کا اعادہ تحصیل حاصل ہے میں ذیل میں صرف ان پہلوؤں کو پیش کرنا چاہوں گا جن کا تشفی بخش جواب میرے نزدیک ہنوز محتاج حصول ہے۔

جو باتیں پیش کی گئی ہیں ان سے دو حقیقتیں منتج ہو کر سامنے آتی ہیں:

(الف) ـــ عارضی طور پر منع حمل کی تدابیر چند مخصوص حالات میں جائز ہیں۔

(ب) ـــ مرد کی نس بندی یا عورت کا آپریشن ہر حال میں حرام و ناجائز ہے۔

سب سے پہلے شق (الف) کے بارے میں عرض یہ کرنا ہے کہ کوئی اور اسباب ہیں جن میں منع حمل کی اجازت قابل غور ہے جن کا ذکر فاضل علمائے کرام کی گفتگو میں نہیں آیا ہے، مثلاً:

ا ـــ زوجین یا صرف لڑکی طالب علم ہو اور اگر اسے حمل، ولادت، رضاعت وغیرہ ذمہ داریوں میں الجھنا پڑے تو اس کے تعلیمی کیریئر کے تباہ ہونے کا قوی اندیشہ ہے، کیا ایسی شکل میں منع حمل کی تدبیر اختیار کی جاسکتی ہے؟

۲۔ آج کے دور میں بیشتر اسلامی ممالک میں بعض شعبے ایسے ہیں جن میں عورتوں کی ملازمت ضروری بلکہ لازمی ہوتی ہے، مثلاً:
اسپتالوں میں لیڈی ڈاکٹر، نرس اور دیگر زنانہ طبی خدمات، زنانہ تعلیم گاہوں میں تعلیم و تدریس، زنانہ پولیس وغیرہ شعبے ایسے ہیں جہاں خواتین کی خدمات ناگزیر ہیں، ایسے کاموں پر مامور خواتین اگر شوہر کی رضامندی کے ساتھ چند بچوں کی ولادت کے بعد اگر حمل، تولد، حضانت، رضاعت وغیرہ امور سے فارغ نہ ہوں تو اپنے فرائض کما حقہ ادا نہیں کرسکتیں۔ کیا ان حالات میں منع حمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی؟

۳۔ شوہر بے روزگار ہو اور اس حالت میں اولاد کا بار انتہائی انداز میں پڑ جائے تو ناقابل برداشت ذہنی، جسمانی اور معاشی پریشانیوں کا سبب بن سکتا ہے۔ کیا ایسی حالت میں منع حمل کی سہولتوں سے موقت طور پر فائدہ اٹھانا شریعت اسلامیہ میں ناجائز ہوگا؟

۴۔ مسلمان ویسے ہی خستہ حال ہیں لیکن طبقہ نسواں خصوصیت سے تعلیم و تربیت اور سماجی فلاح و ترقی کے امور سے ناواقف ہے، اب ان میں کچھ خواتین جو نسبتاً تعلیم یافتہ اور صاحب صلاحیت ہیں، دینی و ملی خدمات کی انجام دہی کی غرض سے خود کو ۳۔۶ اولاد کے بعد اس طرف سے فارغ کرلیں تو کیا ایسا کرنا غیر محمود بلکہ خلاف شرع ہوگا؟

۵۔ معاشی اسباب کو پوری قوت بلکہ جوش و خروش کے ساتھ کلیۃً مسترد کردیا گیا ہے، یہی نہیں بلکہ اس پہلو سے بھی غور و فکر کرنا گویا بہت ہی ناپسندیدہ اور غیر اسلامی طرز فکر محسوس ہوتا ہے۔ بلکہ اگر میں یہ کہوں کہ اس پہلو سے گفتگو کرنا گویا خارج از بحث سمجھ لیا گیا ہے تو بے جا نہیں ہوگا۔

میں چاہوں گا کہ اس مجلس میں خالص علمی انداز سے اس موضوع پر گفتگو کی جائے۔ میں اس ضمن میں جدید یا قدیم معاشی نظریات کی اندھی تقلید یا مادہ پرستانہ نقطہ نظر کی ہرگز تائید نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت، اور رزاقیت پر ایمان اور اس کے شرعی تقاضوں کا صمیم قلب سے اعتراف کرتا ہوں، دنیائے آب و گل کے حقائق اور طبعی قوانین کی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ خدائے حی و قیوم کی قدرت کاملہ پر جو کہ ان طبعی قوانین کی پابندی کی محتاج نہیں ہے ایمان رکھتا ہوں۔

بایں ہمہ معاشی حقائق اور ان کی اہمیت سے کلیتاً انکار شریعت اسلامیہ کا تقاضہ نہیں سمجھتا

فقر و فاقہ، معاشی بدحالی، گداگری اور ایسے ہی جملہ امور سے صرف نظر کر لینا حقیقت کو نہیں بدل سکتا۔

اسلام معاشی فلاح و بہبود، اقتصادی خوشحالی جو فرد اور مجتمع دونوں کے لئے "قوت" کا موجب ہے، حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ۔۔۔ الخ کا مصداق یا اس "قوۃ" کی فراہمی میں معاشی عامل بھی بڑی کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔*

اگر تقدیر پر ایمان، تدبیر سے بے نیاز نہیں کرتا، خدا پر توکل اونٹ کو کھونٹے سے باندھنے سے منع نہیں کرتا تو خدا کی رزاقیت پر ایمان کیوں کر رزق اور اس کے عملی تقاضوں سے بے نیاز کر سکتا ہے۔

اسلام معاشی جد و جہد، اسراف و بخل دونوں سے بچتے ہوئے اقتصاد اور میانہ روی کی تعلیم دیتا ہے۔ آمد و صرف کو منضبط کرنا، اپنا آمد و خرچ کی منصوبہ بندی کرنا اسلامی تعلیمات یا معتقدات کے منافی نہیں ہے۔

ان حقائق کے پیش نظر معاشی عامل کو مطلقاً اور کلیۃً مسترد کر دینا میرے نزدیک قابل توجہ ہے۔

آج کے دور میں یہ خیالی نہیں عملی مسئلہ ہے کہ شہری زندگی میں محدود حلال ذریعہ آمدنی رکھنے والے کتنے غیر محدود بچوں کی کفالت اور پرورش کا بار نہیں اٹھا سکتے۔ تفصیلات کا یہ موقع ہے اور نہ ضرورت۔ نیک مشورے اور غلط بیانات تلخ حقائق کو نہیں بدل سکتے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ علمائے اسلام اس پر سنجیدگی سے غور و فکر کریں۔

اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند مشہور آیات قرآنی اور اس کے مدلولات پر بھی غور کر لیا جائے۔

ہر عالم دین کی طرف سے معاشی عامل کو کلیۃً مسترد کرتے ہوئے سورہ ہود کی آیت وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا بطور حجت پیش کی جاتی ہے۔ بلاشبہ ہر ذی روح کی رزق رسانی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی کی طرف سے ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود ذرائع بھی اللہ نے ہی پیدا کیے ہیں اور مخلوقات کو ان کا مکلف بھی بنایا ہے۔ پرندے گھونسلے سے اڑ جاتے ہیں جب ہی شام کو شکم سیر ہو کر واپس آتے ہیں، اسی طرح دیگر مخلوقات کے لئے بھی اسباب و ذرائع بنائے ہیں، اور شریعت اس کی نفی نہیں، تائید کرتی ہے۔

دوسری مشہور آیت جو ہمیشہ پیش کی جاتی ہے اور اب بھی کی گئی ہے اور جسے معاشی عامل کو نظر انداز کرنے

---

* نوٹ: افرادی قوت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا مگر کمیت کے ساتھ کیفیت کی اہمیت بھی ناقابل انکار ہے۔

کے لئے گویا حجت قاطعہ سمجھا گیا ہے وہ آیت کریمہ ہے ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق[1]

اس آیت کریمہ کا مفہوم متعین کرتے وقت اہم قانونی نکتہ یہ طے کرنا ہے کہ کیا قتل اولاد اور منع حمل دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کوئی ایسا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ میرے نزدیک قتل جیسے جرم کی شناعت کی طرف وہ بھی جبکہ خوف معاش کی بنیاد پر ہو، ایسی ذلیل حرکت ہے جس کی طرف اس آیت میں متوجہ کیا گیا ہے، ورنہ قتل ناحق تو بہرصورت گناہ کبیرہ ہے خواہ اس کا محرک افلاس ہو، نفرت ہو، انتقام ہو، غصہ ہو یا کچھ اور۔

ضبط تولید اگر واقعی قتل اولاد کے مرادف ہے تو [illegible] جن شکلوں میں منع حمل کی اجازت دی گئی ہے وہ بھی کیا صحیح نہیں ہوسکتی

لہٰذا جب کہ بعض اندیشے اور ضرورت کے تحت اس کی گنجائش نکالی گئی ہے تو مسئلہ ان دیگر اسباب و عوامل کے یقین کا ہے جو اس کے جواز کے لئے قابل غور ہوسکتے ہیں۔ اس ضمن میں حضرات مفتیان کرام کی پیش کردہ جائز صورتوں میں سے ایک مثال سامنے رکھنا چاہتا ہوں کہ آپ کے لئے غور و فکر کا محرک ہوسکے۔

فتاویٰ الہندیہ ج ۳ ص ۱۲ کی عبارت نقل کی گئی ہے: "اذا اعزل الرجل عن امرأۃ بغیر امرھا ذکر فی الکتاب انہ یباح۔ قالوا فی زماننا یباح لسوء الزمان"

اب دیکھئے عزل جیسی تکلیف دہ تدبیر منع حمل بدون اجازت زوجہ مباح ہوسکتی ہے اس لئے کہ زمانہ خراب آگیا ہے

اسی طرح بچوں کی نگہداشت اور تربیت وغیرہ کا خطرہ ہو تو عند البعض اسے بھی منع حمل کے لئے ضروری یا لائق اعتنا سبب قرار دیا گیا ہے۔ تو کیا بذات خود بعض حالات میں معاشی عامل اتنا قوی نہیں ہوسکتا جو بہت سے دیگر اسباب و محرکات کا موجب ہو! لہٰذا ان حقائق کے پیش نظر اس مسئلہ پر نظرثانی کی ضرورت ہے۔

اب آئیے منع حمل کی دوسری تدبیر 'نس بندی یا آپریشن' کے بعض پہلوؤں کا جائزہ لیں۔ خاص کر اس پس منظر میں کہ اسے مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے جس میں کسی استثنا کی گنجائش نہیں ہے

اس حکم کی بنائے استدلال آیت کریمہ "فلیغیرن خلق اللہ" اور حدیث میں "خصی ہونے

---

[1] سورۂ اسراء ۔ ۳۱

(ج) نسبندی کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک ______ جس کے بعد نسیں اس قابل نہیں رہتیں کہ اس سے بچہ پیدا ہو، تولید کر سکے۔ دوسری قسم ______ کہلاتی ہے جس میں نسوں کو ایک طرح سے گرہ لگا دی جاتی ہے جو حسب ضرورت کھولی بھی جا سکتی ہے۔

لہٰذا نسبندی پر خصی کا حکم لگانا قیاس مع الفارق کے مترادف ہے اور اس کی دوسری قسم تو بالکل منع حمل کی عارضی تدبیر کے مماثل ہے اس لئے اس کی مطلق حرمت کا حکم لگانا خود ان علماء کی رائے کے بھی منافی ہے جو عارضی تدبیر کے جواز کے قائل ہیں۔

بہرحال اس دوسری قسم یعنی نسبندی (آپریشن) کا مفہوم قطع نسل نہیں ہے جیسا کہ باور کیا جاتا ہے بلکہ تحدید نسل ہے۔

ان تمام مباحث کو سامنے رکھ کر ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ شریعت کی روشنی میں ہم کس حد تک ضبط تولید کی اجازت دے سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم حکومت کی خاندانی منصوبہ بندی ______ کی بھرپور حمایت و تائید کریں اور اس کے اثرات سے صرف نظر کر لیں۔

البتہ ایک اہم پہلو ہے جو ہمارے مباحث کے دوران نہیں آ سکا وہ ہے مسئلے کا اخلاقی اور سماجی پہلو یعنی خاندانی منصوبہ بندی کے ذریعہ اخلاقی سیلاب کا جو دروازہ کھولا جا رہا ہے اس پر ہمیں سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے اور بعض صورتوں میں جواز کے قائل ہونے کے باوجود ہمیں اخلاقی برائیوں سے بچانے کے لئے تدابیر (______) پر کڑی نظر رکھنی چاہئے۔

استعمال کے سلسلے میں علمائے کرام نے جو خیالات سامنے رکھے ہیں ان کا اجمالاً ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کا بھی موزوں اور متوازن حل پیش کرتا ہے۔ وہ حالات کے تقاضے سے معقول حدود کے اندر مانع حمل تدابیر اپنانے کی اجازت بھی دیتا ہے اور جہاں اس طرح کی کوئی مصلحت کارفرما نہ ہو وہاں اس کی زیادہ سے زیادہ حوصلہ شکنی کرتا اور اس سے بچنے اور دور رہنے کی تلقین کرتا ہے۔

صدرِ اوّل کا نمونہ:

اسلام کے صدرِ اوّل میں منع حمل کا ایک ہی طریقہ معروف اور مروج تھا: عزل (WITH DRAWL) یعنی بیوی سے مقاربت کے وقت اس کے آخری لمحات میں مرد کا اپنی منی کو باہر خارج کرنا۔ اس سلسلے میں صحیح بخاری کی روایت ہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں:

كنا نعزل والقرآن ينزل[1] ــــــ ہم عزل کرتے تھے در آں حالیکہ قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا۔

ان ہی کی دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

كنا نعزل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن ينزل[2]۔

ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عزل کرتے تھے در آں حالیکہ قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو جنسی رقم دینے والے کے سپرد کیا جائے گا۔ اُن کے گردے گوشت سے بنے ہوں والدین اس بازار میں کھاتے ہیں جہاں ایک بچی نیلامی کی قیمت کم از کم پانچ لاکھ لیرا (ہندوستانی پولیس تقریباً) سے کر دس لاکھ لیرا تک ہوتی ہے۔ محتاط اندازے کے مطابق اس منڈی میں سالانہ کم سے کم ۳۰۰ بچوں کی نیلامی ہوتی ہے۔ اٹلی میں یہ کاروبار اس قدر بڑھ گیا ہے کہ دولت کمانے کے لالچ میں کچھ عورتیں ہر سال حاملہ ہوتی ہیں اور ہر سال ایک بچہ کو بیچ دیتی ہیں۔ امریکہ اور یورپ کے دوسرے ممالک میں بچوں کو گود لینے کا جو رجحان بڑھا ہے اس کے نتیجے میں بے اولاد جوڑوں کے جذبات سے کھلواڑ بھی بازار کی چاندی کر رہے ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق گزشتہ سال صرف امریکا میں ۵۰ ہزار جوڑوں نے قانونی یا غیر قانونی طریقے سے بچوں کو گود لیا۔ (ملاحظہ ہو سہ روزہ [illegible] مطابق ۱۳ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۶ھ۔ رپورٹ بعنوان: مجھے جنم لینے سے پہلے بیچ دیا گیا۔)

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب العزل۔ مسلم جلد ۳، کتاب النکاح، باب حکم العزل۔

[2] بخاری، حوالہ سابق۔

اس بات کی وضاحت روایت کے ایک راوی حضرت سفیان بن عیینہ اس طرح کرتے ہیں:

لو كان شيئا ينهى عنه لنهانا عنه القرآن۔[1]

اگر یہ کوئی ایسی چیز ہوتی جس سے منع کیا جانا ضروری ہوتا تو قرآن خود ہم کو اس سے منع کرتا۔

حضرت جابر کی روایت میں مسلم کے الفاظ میں اس کی مزید صراحت ہے۔ فرماتے ہیں:

كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك نبي الله صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا۔[2]

ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عزل کرتے تھے تو یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی لیکن آپ نے ہمیں منع نہیں فرمایا۔

یہ روایات منع حمل کی اس تدبیر (عزل) کے جواز کے سلسلے میں صریح ہیں۔ حضرت ابو سعید خدری کی ایک روایت سے بھی یہی بات سامنے آتی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

ان رجلا قال يا رسول الله ان لي جارية وانا اعزل عنها وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد الرجال وان اليهود تحدث ان العزل موؤدة الصغرى قال كذبت يهود لو اراد الله ان يخلقه ما استطعت ان تصرفه۔[3]

ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول میری ایک لونڈی ہے اور میں اس سے عزل کرتا ہوں اور مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ وہ حاملہ ہو لیکن میں اس سے وہ ضرورت پوری کرنا چاہتا ہوں جو دوسرے تمام مردوں کو ہوتی ہے۔ جب کہ یہودی یہ بیان کرتے ہیں کہ عزل چھوٹے پیمانے پر زندہ درگور کرنے کے برابر ہے۔ آپ نے فرمایا یہودی جھوٹ کہتے ہیں۔ اگر اللہ کسی کو پیدا کرنا چاہے تو تم اسے کسی صورت روک نہیں سکتے۔

اس کے مقابلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بعض احادیث ایسی ہیں جن سے اس فعل کی حرمت و ممانعت کا اشارہ

۱؎ مسلم، جلد ۲، کتاب النکاح، باب حکم العزل۔

۲؎ مسلم، حوالہ مذکور

۳؎ ابوداؤد، جلد ۱، کتاب النکاح، باب ماجاء فی العزل۔

نکلتا ہے اس سلسلے میں سب سے صریح صحیح مسلم کی روایت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک موقع پر عزل کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ذالک الوأد الخفی[۱] ــــــــ یہ چھوٹے پیمانے پر زندہ درگور کرنے کے برابر ہے۔

بعض دوسری روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز کلام کا بھی یہی منشا سمجھا گیا ہے۔ حضرت ابوسعید خدری کی ایک روایت ہے فرماتے ہیں:

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العزل فقال لاعلیکم أن لا تفعلوا ذالکم فانما ھو القدر[۲]۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو۔ اصل چیز تو قضا و قدر کا فیصلہ ہے۔

اس کے متعلق روایت کے ایک راوی محمد بن سیرین کہتے ہیں:

قولہ لاعلیکم أقرب إلی النہی[۳] ــــــــ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو ممانعت سے زیادہ قریب ہے۔

صحیح مسلم ہی میں حضرت ابوسعید خدری کی دوسری روایت ان الفاظ میں ہے:

قال ذکر العزل عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال وما ذاکم قالوا الرجل تکون لہ المرأۃ ترضع فیصیب منھا ویکرہ أن تحمل منہ والرجل تکون لہ الأمۃ فیصیب منھا ویکرہ أن تحمل منہ قال فلا علیکم أن لا تفعلوا ذاکم فانما ھو القدر[۴]۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس عزل کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا اس کی مزید تفصیل کرو۔ لوگوں نے کہا آدمی کی عورت ہوتی ہے جو دودھ پلا رہی ہوتی ہے تو وہ اس سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتا ہے لیکن وہ پسند نہیں کرتا کہ وہ حمل سے ہو۔ اسی طرح آدمی کی لونڈی ہوتی ہے تو وہ اس سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتا ہے لیکن اسے پسند نہیں کرتا کہ وہ حمل سے ہو۔ آپ نے فرمایا تمہارا کیا نقصان ہے اگر تم ایسا نہ کرو، اصل چیز تو

---

[۱] صحیح مسلم، جلد ۲، کتاب النکاح، باب جواز الغیلۃ وکراھۃ العزل۔

[۲،۳،۴] مسلم، جلد ۲، کتاب النکاح باب حکم العزل۔

قضا و قدر کا فیصلہ ہے۔

اس کے متعلق اس کے ایک راوی ابن عون کہتے ہیں کہ میں نے اس روایت کو حضرت حسن بصری کے سامنے بیان کیا تو انھوں نے فرمایا:

واللہ لکان ھذا زجر[۱] ——— خدا کی قسم اس سے تو زیادہ تر تنبیہ کا پہلو نکلتا ہے۔

عزل کا جواز

امام غزالیؒ اس سلسلے کی تمام روایات کے استقصاء اور اس کے متعلق علماء کے مختلف مسالک کا ذکر کرنے کے بعد جس رائے کو سب سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے وہ یہ کہ یہ جائز ہے:

والصحیح عندنا ان ذلک مباح[۲] ——— صحیح بات ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

وہ روایات جن سے عزل کی حرمت اور ممانعت کا اشارہ نکلتا ہے اور جن کی بنیاد پر علماء کی ایک جماعت اسے مکروہ کہتی ہے، اس ممانعت اور اس کراہیت کو وہ بھی تنزیہ اور ترک فضیلت پر محمول کرتے ہیں۔ اپنے موقف کو مختلف دلائل سے مضبوط کرتے ہوئے آگے وہ اس سلسلے میں مزید فرماتے ہیں:

ولیس ھذا کالاجھاض والوأد، لان ذلک جنایۃ علی موجود حاصل[۳]

اور یہ بچے کو ختم کرنا اور اسے زندہ درگور کرنا نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس جرم کی صورت اس وقت بنتی ہے جب اس کا ارتکاب کسی زندہ اور موجود چیز کے ساتھ کیا جائے۔

آخر میں ایک مثال کے ذریعہ وہ اپنے موقف کی مزید تائید کرتے ہیں:

وکیف کان فماء المرأۃ رکن فی الانعقاد فیجری الماء مجری الایجاب والقبول فی الوجود الحکمی فی العقود فمن اوجب ثم رجع قبل القبول لا یکون جانیا علی العقد بالنقض والفسخ[۴]

---

۱ صحیح مسلم حوالہ سابق

۲ احیاء علوم الدین ۵۱/۲

۳ حوالہ سابق

۴ حوالہ مذکور

بات جو بھی ہو اصل یہ ہے کہ عورت کا ارادہ بھی حمل کے استقرار میں ایک عامل ہے۔ اس مسئلہ میں مرد و عورت دونوں کے ارادوں کی وہی حیثیت ہے جو احکام کی دنیا میں عقود و معاملات کے دائرے میں ایجاب و قبول کی ہوتی ہے تو جو شخص اپنے طور پر کسی عقد کو واجب کرے پھر خود ہی اس سے رجوع کر لے اس سے پہلے کہ دوسرا فریق اسے قبول کرے تو ایسا شخص اس عقد کی نسبت سے اسے توڑنے اور ختم کرنے کا مجرم نہیں ہوگا۔

سورۂ بقرہ کی آیت کریمہ نساءکم حرث لکم[1] کی ایک تفسیر یہ بھی بیان کی گئی ہے

قولہ (نساءکم حرث لکم) قال کیف شئت ان شئت عزلا او غیر عزل[2]

اللہ تعالیٰ کا قول کہ (تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) فرمایا کہ تم ان کے پاس جیسے چاہو آؤ، چاہے عزل کرتے ہوئے آؤ یا بغیر عزل کے آؤ۔

فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک عزل مکروہ ہے۔ اس کی کراہت کی روایت حضرت عمرؓ، علیؓ، عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی گئی ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بھی اس کی روایت کی جاتی ہے۔ اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ اس سے افزائش نسل جو اسلام کا اہم ترین مقصود ہے، اس میں کمی واقع ہوتی ہے اور بیوی کو مباشرت کی مطلوبہ لذت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاد کی پیدائش کے اسباب کو زیادہ سے زیادہ اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی ضرورت کے تحت اس کی اجازت برقرار رکھی گئی ہے اور ضرورت کی جو تفصیل کی گئی ہے اس میں بڑی وسعت ہے۔ چنانچہ اس میں صدر اول کی اس عام ضرورت کے علاوہ کہ آدمی نے باندی سے شادی کی ہو اور اس ڈر سے کہ اس سے پیدا ہونے والی اولاد اس کی طرف سے غلام ہوگی، اسے بار آور نہ ہونے دے یا مثلاً اسی طرح کی صورت حال کہ آدمی کی باندی ہو جس سے مقاربت کی اسے حاجت ہو لیکن ساتھ ہی اسے اس کو فروخت کرنے کی بھی ضرورت ہو اور اس کی وجہ سے وہ اسے حاملہ نہ ہونے دینا چاہے اس لئے کہ ام ولد باندی جو ماں ہو جائے پھر اس کا آقا اسے بیچ نہیں سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کے سلسلے میں روایت ہے کہ آپ اپنی باندیوں سے عزل کرتے تھے البتہ اگر آدمی اس

---

[1] بقرہ۔ ۲۲۳ [2] احکام القرآن للجصاص ۱/۳۴۹

[3] المغنی لابن قدامہ ۸/۲۳

طرح کی کسی ضرورت کے بغیر عزل کرے تو اسے مکروہ کہا گیا ہے لیکن یہ حرام نہیں ہے۔ عزل کے جواز کی اسی طرح کی ضرورتوں[۱] میں ایک ضرورت اسے قرار دیا گیا ہے جو ہندوستان جیسے ملکوں کے لئے خاص اہمیت کی حامل ہے کہ آدمی دارالحرب میں ہو اور طبیعت کا تقاضا ہو کہ وہ اپنی بیوی سے مقاربت کرے۔ لیکن اس اندیشے سے کہ اولاد یا کثرت اولاد دارالحرب میں اس کے لئے مسائل پیدا کرے گی وہ بیوی کو بار آور نہ ہونے دے بلکہ عزل سے کام لے[۲]۔ دارالحرب کے مسائل سے ہٹ کر علی الاطلاق زمانہ کے فساد کو بھی عزل کے جواز کے لئے مؤثر تسلیم کیا گیا ہے[۳]۔ چنانچہ زمانہ کے فساد سے کثرت اولاد کے مسائل سے آدمی کامیابی سے عہدہ برآ نہ ہو سکے اور اولاد کے بگڑ جانے کا اندیشہ ہو آزاد عورت کی رضامندی کے بغیر بھی آدمی بیوی سے عزل کر سکتا ہے[۳]۔

حضرات صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کے نزدیک ضرورت و عدم ضرورت سے قطع نظر مطلق عزل کی رخصت اور اجازت کی روایت کی گئی ہے۔ یہ حضرات ہیں حضرت علیؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، خباب بن الارتؓ، اور تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیب طاؤس، عطاء، اور امام نخعی، ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور حضرات حنفیہ کا بھی یہی مسلک بیان کیا گیا ہے[۴]۔ ابن قدامہ حنبلی نے اس موقع پر امام احمد بن حنبل کا ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن حنابلہ کے سرخیل علامہ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ عزل کو اگرچہ علماء کی ایک جماعت نے حرام کہا ہے لیکن عورت کی اجازت ہو تو ائمہ اربعہ کا بھی مسلک یہ ہے کہ یہ جائز ہے[۵]۔ عام طور پر مسئلہ بھی یہی ہے کہ آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ لونڈی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جسے حضرت عمر بن الخطاب سے امام احمد نے اپنی مسند میں اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها۔[۶]

۱۔ الدر المختار مع رد المختار ۵۲۲/۲

۲۔ رد المختار مع الدر المختار ۵۲۲/۲

۳۔ رد المختار مع در المختار ۵۲۲/۲

۴۔ المغنی لابن قدامہ ۲۳/۸

۵۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۸/۳۲ ۶۔ المغنی ۲۳/۸، فتح الباری ۲۲۱/۹

۲ــــ اسی طرح کوئی شخص سمجھتا ہے کہ اولاد کی زیادتی سے اس کے لئے تنگی اور پریشانی میں بھی اسی قدر اضافہ ہوگا اس کو کمانے کے لئے زیادہ محنت کرنی پڑے گی اور کمائی کے غلط راستوں پر بھی پڑ جانے کا خطرہ ہے اس خطرے اور اندیشے سے بھی اگر کوئی عزل کرتا ہے تو یہ منع نہیں ہے۔ اس لئے کہ پریشانی اور مسائل جتنے کم ہوں گے آدمی دین پر عمل اور اس کے تقاضوں کی ادائیگی بھی اسی کے مطابق زیادہ بہتر طریقے پر کرسکے گا یہ صحیح ہے کہ کمال اور فضیلت اللہ تعالیٰ پر توکل کرنے اور اس کے وعدے پر اطمینان رکھنے ہی میں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے۔

وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا[1]

زمین پر کوئی ذی روح نہیں ہے جس کی روزی خدا کے یہاں سے مقرر نہ ہو۔

اور اس سے ہٹ کر آدمی کمال کے درجے سے گرتا اور فضیلت کو چھوڑتا ہے۔ لیکن یہی بات آگے کے حالات پر نظر اور ان کی پیش بندی، مال کو بچا کر رکھنے اور اسے جمع کرنے کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ پس یہ چیز اگرچہ توکل کے اعلیٰ مطلوب درجے کے منافی ہے لیکن اسے ممنوع و محظور نہیں کہا جاسکتا ہے۔

۳ــــ عزل کا ایک محرک یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آدمی لڑکیوں کی پیدائش سے ڈرتا ہو۔ اس لئے کہ ان کی شادی بیاہ میں خاص طور پر بڑے مسائل اور پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ بلاشبہ ایک فاسد محرک ہے اس کی وجہ سے اگر مطلق شادی ہی سے پرہیز کیا جائے یا شادی کر بھی لی جائے تو سرے سے مباشرت ہی نہ کی جائے تو ایسا کرنے والا شخص یقیناً گنہگار ہوگا۔ لیکن اس کی وجہ سے آدمی اگر شادی کو کچھ موخر رکھے یا کسی وقفے کے لئے مباشرت کو چھوڑے رکھے تو اس کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ یہی بات عزل کے سلسلے میں بھی صادق آتی ہے۔

۴ــــ بعض عورتوں کے مزاج میں ایک خاص طرح کی نفاست اور بلند آہنگی ہوتی ہے۔ دردِ زہ، نفاس، اور بچے کو دودھ پلانے کے مراحل ان کے لئے بہت شاق ہوتے ہیں اور وہ ان سے زیادہ سے زیادہ بچنا چاہتی ہیں۔ ماضی میں خوارج کی عورتوں کا خاص طور پر یہ مزاج تھا۔ یہ محرک بھی اگرچہ ایک فاسد محرک ہے لیکن اسے بھی بالکلیہ ممنوع و محظور قرار نہیں دیا جاسکتا۔[2]

---

[1] ھود: ۶

[2] احیاء، حوالہ سابق۔

اس بحث میں دوسرے نصوص جن سے عزل کی ممانعت اور حرمت ثابت ہوتی ہے، امام غزالیؒ نے ان کا جواب دیا ہے اور انھیں ترک افضل اور کراہیت پر محمول کیا ہے۔

جدید مانع حمل تدابیر

گذشتہ ادوار میں جیسا کہ اشارہ گذرا منع حمل کی عام اور مروج صورت "عزل" یعنی بیوی سے مقاربت کے وقت مادہ منویہ کو اس کی شرمگاہ سے باہر گرانے ہی کی تھی۔ موجودہ دور میں سائنس و ٹکنالوجی اور طب و سرجری کی ترقی سے منع حمل کی نت نئی ترقی یافتہ صورتیں ایجاد ہوگئی ہیں اور ان کا استعمال غیر معمولی طور پر بڑھ گیا ہے۔ مشرق ہو کہ مغرب دیہات کے فرق سے ان کا ہر جگہ یکساں چلن ہے۔ اسپتالوں اور شفاخانوں میں اس مقصد سے ان کے الگ شعبے قائم ہیں، حکومت ریڈیو، ٹیلی ویژن اور ابلاغ عامہ کے دوسرے ذرائع کی پوری قوت سے ان کا پرچار کرتی اور ان کے اختیار کرنے کی ترغیب دیتی ہے، اور عوام الناس کے لئے ان تدابیر کو اپنانے کے نت نئے محرکات اور داعیات فراہم کرتی ہے۔ اس وقت ہندوستان کی حد تک منع حمل کی جو تدابیر خاص طور پر مشتہر کی جارہی ہیں وہ تین ہیں۔

نرودھ ۲ کاپر ٹی ۳ اورل پلس (کھانے کی گولیاں)

منع حمل کی دوسری جدید تدابیر کو بھی انہی پر قیاس کیا جا سکتا ہے

نرودھ جسے کانڈوم بھی کہا جاتا ہے، منع حمل کی یہ تدبیر "عزل" سے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ حکومتوں کی غیر معمولی دلچسپی سے ربر کے انتہائی ملائم، باریک اور مہین کانڈوم کی بہتر اور اعلیٰ کوالٹی ہر جگہ دستیاب ہے۔ بغیر ہوا ابھرے لمبے غبارے کی شکل کا یہ مخصوص غبارہ، مباشرت سے قبل مرد اپنے اکڑے ہوئے عضو تناسل پر اسی طرح چڑھا لیتا ہے جس طرح کہ پاؤں پر موزہ اور ہاتھ پر دستانہ چڑھا لیا جاتا ہے، اس صورت میں عضو تناسل کے مکمل طور پر ڈھک جانے کے باعث مباشرت میں مرد کی منی عورت کی اندام نہانی کے بجائے اسی کانڈوم میں گرتی ہے اسی لئے حمل قرار پانے کا ۹۹ فی صد اندیشہ ختم ہوجاتا ہے منع حمل کے استعمال میں یہ سب سے آسان اور خرچ کے اعتبار سے سب سے سستا اور کامیاب طریقہ ہے، اسی لئے منع حمل کی دوسری تمام تدبیروں کے مقابلہ میں اس کا استعمال سب سے زیادہ ہے امریکہ جیسے ملکوں میں شادی شدہ جوڑوں کا چوتھائی حصہ منع حمل کے لئے کانڈوم کا استعمال کرتا ہی ہے جبکہ

برطانیہ کے لوگوں میں اس کا اوسط اس سے بھی زیادہ ہے۔ ہندوستان میں بھی منع حمل کے لئے استعمال ہونے
والی چیزوں میں سب سے زیادہ بکری اسی کی ہے۔[1]

منع حمل کے سب سے سستے اور آسان طریقے سے قطع نظر کنڈوم کا ایک دوسرا فائدہ بھی ہے۔ سرعت
انزال کے بیمار مردوں کے لئے اس کا استعمال کافی مفید رہتا ہے اس لئے کہ اس کی وجہ سے عضو تناسل پر رگڑ کم ہوتی
ہے مرد کی مدت انزال بڑھ جاتی ہے مگر یہ بعض دوسرے پہلوؤں سے۔ اس کے اندر کمی اور نقص بھی ہے۔ کنڈوم
چونکہ عضو تناسل اور اندام نہانی کے درمیان پردہ بن جاتا ہے اور وہ براہ راست آپس میں چھو نہیں پاتے اس
لئے فطری مباشرت کی لذت بہت کم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اعصابی کمزوری اور کم شہوانی قوت کے مردوں
کے لئے کنڈوم کا استعمال بہتر نہیں ہے کیونکہ اس سے ان کے عضو تناسل کی قوت سرے سے ختم ہو سکتی ہے۔[2]

منع حمل کی دوسری تدبیر اورل پلیں، کھانے کی گولیوں کا معاملہ عورتوں سے بھی ہلکا ہے اگرچہ دوسرے
پہلوؤں سے اس کا نقصان زیادہ ہے پہلی بات تو یہ کہ یہ کافی مہنگی پڑتی ہیں۔ ماہواری شروع ہونے کے پانچویں
دن سے انہیں کھانا شروع کیا جاتا ہے اور متواتر بیس دن تک ایک ایک گولی روزانہ صبح سویرے کھانی پڑتی ہے
اگر بیچ میں ایک دن کا بھی ناغہ ہو جائے تو دوا کی کامیابی مشکوک ہو جاتی ہے۔ بیس دن کے بعد کھانا بند کر دیا جاتا
ہے اور اگلی ماہواری کے پانچویں دن پھر کھانا شروع کر دیا جاتا ہے۔ یہ گولی اوسطاً ایک گولی ایک روپیہ سے کم
نہیں پڑتی ہے۔[3] ـــــ دوسرے ان کے مختلف اثرات (SIDE EFFECTS) کافی خراب ہوتے ہیں۔
جدید تحقیقات کی رو سے مانع حمل گولیوں کا امراض قلب سے بڑا قریبی تعلق ہے مزید برآں اس کی وجہ سے عورتوں میں
چربی کی مقدار خطرناک حد تک کم ہو جاتی ہے۔[4]

کاپر ٹی لوپ کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے یہ انگریزی کے (T)
کی شکل کا تانبے کا تار ہوتا ہے جسے ڈاکٹر عورت کے اندام نہانی پر اس طور پر فٹ کر دیتے ہیں کہ مباشرت

---

[1] ماڈرن برتھ کنٹرول (اردو) از جگدیش، ص ۲۰۔۱۹۔ میری سوسائٹی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز دہلی۔ اس مصنف کے
بقول امریکہ میں ضبط تولید کی عام چیزوں میں کنڈوم کی اوسط بکری ۲۰ ہے۔ مرجع سابق، ص ۱۸۔

[2] حوالہ مذکور، ص ۱۲ [3] حوالہ سابق، ص ۱۱۳۔۱۱۴

[4] انڈین کونسل آف میڈیکل ریسرچ کی رپورٹ، بحوالہ سہ روزہ دعوت دہلی، ۱۹ نومبر ۱۹۸۵ء صفحہ آخر، عورتوں کی صحت۔

کے وقت مرد کی منی کے لئے یہ مستقل رکاوٹ کا کام دینے لگتا ہے۔ منع حمل کی یہ تدبیر زحمت طلب ہونے کے باوجود اس کے لئے اس کے خاص کلینکس کی طرف مراجعت ضروری ہے، مختلف پہلوؤں سے سب سے بہتر اور مفید ہے۔ مرد کی بھرپور جنسی تسکین میں اس کی وجہ سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ مباشرت کے وقت عورت کو کوئی خاص احتیاطی تدابیر بھی اختیار نہیں کرنی پڑتیں۔ اس سے عورت کے ماہواری نظام میں تھوڑا سا خلل ضرور ہوتا ہے، اسی طرح گھر کے کام کاج میں بھی اسے نسبتاً احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے۔ لیکن منع حمل کی بڑی تکلیف جس سے بچنا بسا اوقات عورت کی واقعی ضرورت ہوتی ہے اس کی بدولت غالب احوال میں اس کو اس سے نجات مل رہتی ہے۔ اپنی اس حیثیت میں منع حمل کی یہ عزل سے ترقی یافتہ اور اس سے آگے کی تدبیر ہے۔

منع حمل کی اسی سے ملتی جلتی ایک تدبیر ڈوشنگ "ڈوش لینے" کی ہے یعنی کہ مباشرت کے بعد مختلف طریقے اپنا کر عورت اپنے طور پر اپنے اندام نہانی کی صفائی کر لے۔ اسی طرح منع حمل کی بعض دیسی تدابیر بھی ہیں — عورت اپنی اندام نہانی میں اسفنج یا اسی طرح کی دوسری چیزیں رکھ کر مباشرت کے وقت مرد کے مادہ کو اندر پہنچنے سے روکنے کی کوشش کرتی تھی۔ لیکن منع حمل کے یہ طریقے اول تو بہت دشوار طلب ہیں، دوسرے ان کی کامیابی بھی بہت حد تک مشکوک رہتی ہے۔ اسی لئے موجودہ حالات میں اب ان کا استعمال برائے نام یا تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔

منع حمل کی ان تمام عارضی تدبیروں کا حکم عزل کا ہے۔ جس کی تفصیل کی جا چکی ہے۔ امت کے جن علماء اور فقہاء کے نزدیک عزل مطلق مکروہ ہے۔ ان کے قاعدے کی رو سے منع حمل کی ان جدید تدابیر کا استعمال بھی مکروہ ہوگا۔ ضرورت کے تحت جو لوگ عزل کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان تدابیر کا استعمال بھی جائز ہوگا اور جو لوگ کسی شرط اور قید کے بغیر عزل کے مطلق جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان تدابیر کا استعمال بلا قید و شرط جائز ہوگا۔

علامہ ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ کی خدمت میں پیش کئے گئے ایک استفتاء سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی عورتیں منع حمل کی اس طرح کی تدبیروں کو عمل میں لاتی تھیں، شریعت اسلامی کے اس بے لاگ ترجمان نے بھی اسے صراحتہً حرام یا ممنوع قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ اس ضمن میں علماء کے مختلف خیالات کے حوالے

۱؎ ان تدابیر کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، حکیم خاں کی کتاب "ماڈرن برتھ کنٹرول"۔

بجائے صرف خلاف احوط قرار دیا ہے۔ اس پورے سوال و جواب کو علامہ کے الفاظ ہی میں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ موصوف سے سوال کیا گیا:

وسئل رحمه الله عن امرأة تضع معها دواء وقت المجامعة تمنع بذلك نفوذ المني في مجاري الحبل فهل ذلك جائز حلال أم لا؟[1]

آپ سے ایسی عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جو مجامعت کے وقت اپنے ساتھ کوئی دوا رکھتی ہے جس سے اس کا مقصد منی کو حمل کے راستوں میں پہنچنے سے روکنا ہوتا ہے، تو کیا ایسا کرنا جائز اور حلال ہے یا نہیں؟

اس ضمن میں دوسرا سوال نہانے کے بعد اس طرح کی عورت کے نماز اور روزے کے جواز کے سلسلے میں کیا گیا:

وهل إذا بقي ذلك الدواء معها بعد الجماع ولم يخرج يجوز لها الصلاة والصوم بعد الغسل أم لا؟[2]

اور کیا مجامعت کے بعد اگر دوا کا کچھ حصہ اس کے ساتھ رہ جاتا ہے اور نکلتا نہیں ہے تو کیا اس کے لئے نہانے کے بعد نماز اور روزہ جائز ہے یا نہیں؟

علامہ موصوف ان دونوں سوالوں کا جواب ایک ساتھ دیتے ہیں جس سے آج کے زمانہ میں ضرورت کے تحت اس طرح کی تدابیر اختیار کرنے والی عورتوں کے نماز روزے کے مسئلہ کی الجھن بھی صاف ہو جاتی ہے:

فأجاب: أما صومها وصلاتها فصحيحة وإن كان ذلك الدواء في جوفها. وأما جواز ذلك ففيه نزاع بين العلماء، والأحوط أنه لا يفعل. والله أعلم.[3]

تو اس کے جواب میں آپ نے فرمایا: جہاں تک اس کے روزے اور نماز کا سوال ہے تو یہ صحیح اور درست ہیں اگرچہ یہ دوا اس کے پیٹ ہی میں کیوں نہ ہو۔ جہاں تک اس کے جواز کا سوال ہے تو اس سلسلے میں علماء کے درمیان رایوں کا اختلاف ہے۔ زیادہ محتاط بات یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے۔ واللہ اعلم۔

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۲/۱۷۱

[2] حوالہ سابق

[3] فتاویٰ مذکور ۲۵/۲۶۶

علامہ ابن عابدین شامی بھی کسی طریقہ سے عورت کے لئے اپنی رحم کے منہ کو بند کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۱۔ اس طرح کی مانع حمل تدابیر کے استعمال کے جواز کے لئے زمانہ کے فساد کو بھی ایک قوی مؤثر تسلیم کیا گیا ہے۲

نسبندی

موجودہ زمانہ میں منع حمل کی اس سے آگے کی تدبیر "نسبندی" یا "نال بندی" ہے۔ نسبندی یا نال بندی مردوں اور عورتوں دونوں کی ہوتی ہے۔ اس مقصد سے مردوں پر کیا جانے والا آپریشن ویسکٹامی (VASA-
-TOMY) اور عورتوں پر کیا جانے والا آپریشن سیلپنگیکٹامی (SALPINGECTOMY) یا ٹیوبکٹومی TUBECTOMY کہا جاتا ہے۔ عورتوں کے مقابلے میں مردوں پر کیا جانے والا آپریشن نسبتۃً آسان اور کم تکلیف دہ ہوتا ہے۳ عورتوں کی نال بندی کی ایک نئی ترقی یافتہ صورت پروسکوپی (LAPROSCOPY) بھی جاتی ہے۔ یہ منع حمل کی مستقل اور دائمی تدبیر ہے جسے عام طور پر وہ لوگ اختیار کرتے ہیں جو اپنے خاندان کے مطلوبہ سائز میں بچوں کی ایک خاص تعداد کے بعد اب مزید بچوں کے طلبگار نہیں ہوتے۔ شاذ و نادر اتفاقات کے علاوہ اس آپریشن کے بعد مرد اور عورت بچہ پیدا کرنے کے نااہل ہو جاتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اس سے ان کی شہوانی قوت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ سے بہت سے کمزور صحت کے مرد و عورتوں کی تندرستی میں حیرتناک طور پر اضافہ ہو جاتا ہے۴۔ بلکہ مرد کے آپریشن کی صورت میں اس کی مباشرت کی قوت مزید بڑھ جاتی ہے

شوافع کی ایک جماعت کے نزدیک مرد آزاد عورت سے بھی اس کی اجازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے ان کے نزدیک مرد مطلق کسی شرط اور قید کے بغیر عورت سے عزل کر سکتا ہے۔ مختلف محرکات کے تحت اس کے لئے جب اور جب تک چاہے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام غزالی اسی کے قائل ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے

---

۱ ردالمحتار مع الدرالمختار ۲/۴۱۲

۲ ردالمحتار حوالہ سابق

۳ ماڈرن برتھ کنٹرول، ص۱۱۷ ـ ۱۱۹، ۱۲۰/۱۱۱

۴ حوالہ سابق، ص ۱۱۹

اور اس کی ماہواری ر[illegible]ا کے کچھ ہی دن چڑھنے کے بعد، جبکہ طبی تحقیقات سے اس کا پتہ لگانا اور بھی آسان ہوگیا ہے، وہ مزید تاخیر کئے بغیر فوری طور پر اپنی صفائی کرالے۔ عورت کی صحت و تندرستی کا مسئلہ ہو اور اس کے حق میں خدا ترس اور ذمہ دار ڈاکٹر کی سفارش ہو تو اس صورت میں بھی صفائی جرم اور گناہ کا کام ہے۔ امام غزالی جو عزل کے مسئلہ میں سب سے زیادہ توسع کے قائل ہیں اسے صاف لفظوں میں 'جنایت' جرم اور گناہ کا کام قرار دیتے ہیں:

وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية[1]۔

وجود کے درجات میں پہلا درجہ یہ ہے کہ مرد کا نطفہ (عورت کے) رحم میں پڑ جائے، اور وہ عورت کی منی کے ساتھ مل جائے، اور اس طرح وہ زندگی قبول کرنے کے لئے بالکل تیار ہو جائے تو اس کا بگاڑنا اور خراب کرنا جرم ہے۔

آگے کے مراحل میں جنین کی زندگی میں جس قدر ترقی ہوتی جائے گی صفائی اور اسقاط کا گناہ بھی اسی نسبت سے بڑھتا جائے گا جس کی آخری اور بدترین صورت یہ ہوگی کہ اسقاط کے بعد لڑکا صحیح سالم اور زندہ باہر نکل آئے۔ چنانچہ آگے فرماتے ہیں:

فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً[2]۔

تو اگر وہ خون کی پھٹکی اور گوشت کا لوتھڑا بن جائے تو یہ جرم اور بھی گھناؤنا ہوگا۔ اور اگر اس میں روح پھونک دی جائے اور بناوٹ بالکل ٹھیک ٹھاک ہو جائے تو اس جرم کا گھناؤنا پن اور بھی بڑھ جائے گا۔ اس جرم کے گھناؤنے پن کی آخری انتہا یہ ہے کہ حمل کا اسقاط اس حال میں ہو کہ بچہ زندہ اور صحیح سلامت ہو۔

ماں کے پیٹ میں جنین کے اندر زندگی کب آتی ہے اور کب اس میں روح پھونک دی جاتی ہے، امت میں فقہ و قضاء کے امام حضرت علیؓ کے مطابق یہ اس وقت ہوتا ہے جب رحم مادر میں نطفہ پر وہ سات دور گزر جائیں

---

[1] احیاء علوم الدین ۲/۵۱۔

[2] حوالہ سابق۔

بن کا انسانی تخلیق کے مراحل کے متعلق سورۂ مومنون کی ان آیات کریمہ میں حوالہ ہے:

ولقد خلقنا الانسان من سلٰلۃ من طین ○ ثم جعلنٰہ نطفۃ فی قرار مکین ○ ثم خلقنا النطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظامًا فکسونا العظام لحمًا ثم انشأنٰہ خلقًا آخر فتبارک اللّٰہ احسن الخالقین[1] ○

اور ہاں ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے پیدا کیا، پھر ہم نے اسے ایک محفوظ جگہ میں نطفہ کی صورت میں رکھا، پھر نطفہ کو ہم نے خون کا پھٹکی بنایا، پھر پھٹکی کو لوتھڑا بنایا، پھر لوتھڑے کو ہڈیوں کی صورت دی۔ پھر ان ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر ہم نے اسے ایک بالکل ہی دوسری مخلوق بنا دیا۔ تو کیا شان والی ہے اللہ کی ذات جو بہترین خلقت عطا کرنے والی ہے۔

آخری آیت کریمہ کے ٹکڑے:

ثم انشأنٰہ خلقًا آخر ——— پھر ہم نے اسے ایک بالکل ہی دوسری مخلوق بنا دیا

کا مطلب ہے کہ اب جنین کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے۔ اس کے بعد اسے ضائع یا ساقط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انداز میں آدمی اس رسم جاہلیت کو زندہ کرتا اور اس جرم شنیع کا ارتکاب کرتا ہے جس کے تحت عرب میں جاہلیت، غربت و افلاس اور دوسرے جاہلی محرکات کے تحت معصوم لڑکیاں زندہ درگور کر دی جاتی تھیں۔ چنانچہ اس کے بعد سیدنا علیؓ نے سورۂ تکویر کی وہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی جس میں اس رسم جاہلیت پر روک لگانے کے لئے قرآن نے انتہائی بلیغ انداز میں روز قیامت خود ان زندہ درگور کی جانے والی لڑکیوں کی بازپرس کا حوالہ دیا ہے:

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ○ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ[2]

اور جب زندہ درگور کی جانے والی (لڑکی) سے سوال کیا جائے گا کہ اسے کس گناہ (کی سزا) میں موت کے گھاٹ اتارا گیا۔

رحم مادر میں جنین کے ان مختلف مراحل کی تکمیل جیسا کہ مختلف روایات میں صراحت ہے چالیس چالیس

---

[1] سورہ مومنون: ۱۲-۱۴

[2] مشکوٰۃ: ۱۰۰۰ احیاء علوم الدین ۲/۵۲۔

دن کے اندر ہو جاتی ہے۔ انہی روایات کی رو سے اسی مدت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی فرشتہ اس کے پاس آتا ہے اور اس کی تقدیر کی وضاحت کو لکھ کر اس پر آخری طور پر مہر تصدیق ثبت کر دیتا ہے[1]۔

عزل کے متعلق جواز پر قیاس کرتے ہوئے اس طرح کی صفائی کے سلسلے میں آخری پہلو اب بات مرد کے نطفہ کے عورت کے رحم میں پڑ جانے کے بعد اس کے اندر روح پھونکے جانے سے پہلے کے مراحل سے متعلق ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں بھی حافظ ابن حجر ایک رائے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کی ظاہر کرتے ہیں، مسئلہ بہت نازک ہے۔ اس لئے اس بحث کو بھی ہم علامہ موصوف کے الفاظ ہی میں نقل کرتے ہیں۔ عزل کے مسائل کی تفصیل کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

وينتزع من حكم العزل معالجة المرأة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح فمن قال بالمنع هناك ففي هذه أولى ومن قال بالجواز يمكن أن يلتحق به هذا ويمكن أن يفرق بأنه أشد لأن العزل لم يقع فيه تعاطي السبب ومعالجة السقط تقع بعد تعاطي السبب[2]۔

عزل ہی کے حکم سے اسقاط کا مسئلہ عورت کی طرف سے روح پھونکے جانے سے پہلے (مرد کے) نطفہ کو ساقط کرنے کی تدبیر کرنے کا ہے۔ تو جو لوگ عزل کی ممانعت کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ چیز بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی۔ اور جو عزل کے جواز کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ اس سے ملحق مسئلہ بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے درمیان فرق کیا جائے کہ موخر الذکر کا معاملہ زیادہ سخت ہے اس لئے کہ عزل کے اندر پیدائش کے اسباب فراہم نہیں ہوتے اور اسقاط کا معاملہ ان اسباب کی فراہمی کے بعد کا ہوتا ہے۔

صاحب درمختار نے بجا ہے حمل کو ساقط کرانے کی اجازت کی مدت چار ماہ قرار دی ہے چنانچہ عورت

---

[1] مسلم جلد ۲، کتاب القدر، باب کیفیۃ خلق الآدمی فی بطن امہ وکتابۃ رزقہ واجلہ وعملہ وشقاوتہ وسعادتہ بر حاشیہ ۲/۹۲، ۱۹۴۸۔ ان روایات کی مزید تفصیل اور تخلیق انسانی کے مراحل کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد حسین فاروقی اور محمد رضی الاسلام ندوی کی مشترکہ کاوش "تخلیق انسانی کے مراحل قرآن، حدیث اور سائنس کی روشنی میں"۔ مقالہ مجلہ تحقیقات اسلامی، اپریل، جون ۱۹۸۵ء۔

[2] فتح الباری ۹/۲۳۹۔

ایسے حمل کو چار ماہ سے قبل شوہر کی اجازت کے بغیر بھی ساقط کرا سکتی ہے[1]۔ لیکن صحیح بات وہی ہے جو علامہ ابن عابدین شامی نے لکھی ہے کہ ۱۲۰ دن کی اس مدت سے مراد اگر روح پھونکے جانے کی مدت ہو تب تو ٹھیک ہے ورنہ جہاں پیدائش کے عمل کا سوال ہے وہ اس سے پہلے سے شروع ہو چکا ہوتا ہے۔ روح پھونکے جانے کی اس مدت سے پہلے اگر کوئی عورت اپنا حمل گروانا چاہے تو فقیہ علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ:

فان الماء بعد ما وقع فی الرحم مآله الحیاة فیکون له حکم الحیاة[2]۔

مرد کا نطفہ جب کہ وہ عورت کے رحم میں جا پڑے تو اس کا انجام زندگی ہے۔ اس لئے اس کے اوپر حکم بھی زندگی کا لاگو ہوگا۔

مانع حمل تدابیر ــــ صحیح نقطۂ نظر

جدید و قدیم مانع حمل تدابیر کے استعمال کے سلسلے میں گنجائش اور رعایت کی جو آخری حدود ہو سکتی ہیں، ہم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اس تفصیل کو نگاہ میں رکھتے ہوئے موجودہ مسلمان معاشرہ کو دیکھا جائے تو معاملہ دو انتہاؤں کے بیچ نظر آتا ہے۔ ایک طرف وہ روایتی دیندار مسلمان ہیں جو کسی حال اور کسی صورت میں کسی بھی قسم کی مانع حمل تدابیر کے استعمال کو یکسر غلط اور ممنوع (TABOO) تصور کرتے ہیں۔ دوسری طرف روشن خیال مسلمانوں کا طبقہ ہے جو کسی روک ٹوک کے بغیر بے محابا مانع حمل تدابیر کو اختیار کئے ہوئے ہے، یہاں تک کہ ان میں ایسے دیندار مسلمان بھی ہیں جو نماز روزے کے پابند ہیں اور اپنی شب و روز زندگی میں عام طور پر احکام شرع کا لحاظ رکھتے ہیں، سادہ مزاج اور سادہ ذہن ہیں اور الحادی افکار و نظریات کی گرفت سے آزاد ہیں، لیکن ایسے دیندار مسلمانوں کے یہاں بھی طب و صحت کے ناگزیر مسائل کے بغیر بھی استقرار حمل کے بعد بسا اوقات چار چھ ماہ کے جنین کو بھی ساقط کرانے میں کوئی حرج اور قباحت محسوس نہیں کیا جاتا ہے۔ عورتوں کی اس طرح (صفائی) کا معاملہ تو بہت عام بات ہے جس میں استقرار حمل کے کچھ وقفہ بعد اور کبھی کبھار جنین کے تقریباً

۱؎ الدر المختار مع رد المحتار ۲/۵۲۲ ۔

۲؎ رد المحتار مع الدر المختار ۵۲۲/۲

مدت میں داخل ہو جانے کی صورت میں بھی جدید طبی سہولیات کا فائدہ اٹھا کر ٹھہرے حمل کو ضائع کرانے رجحان زندگی کا ایک عام معمول بن گیا ہے۔

موجودہ دور میں منع حمل تدابیر کے روز افزوں اضافہ کا بڑا محرک آبادی کے اضافہ پر کنٹرول اور مہذب دنیا کو کثرت آبادی کی مصیبت سے محفوظ رکھنا ہے جس کا اصلی اور بنیادی سبب فقر وفاقہ کا ہوا اور غربت و افلاس کا اندیشہ ہے۔ ماہرین سماجیات و معاشیات ہی نہیں، ماہرین جنسیات کو بھی اس کا اعتراف ہے۔[1] اس سلسلے میں سب سے زیادہ توسع پر مبنی امام غزالیؒ کے نقطۂ نظر ہی کو پیش نظر رکھا جائے جو انفرادی سطح پر منع حمل کے اس طرح کے محرک کو بھی ایک جائز محرک تصور کرتے ہیں تو اس سے صرف اس بات کی گنجائش نکلتی ہے کہ مسلمان خاوند و بیوی اپنی باہمی رضامندی سے استقرار حمل سے باز رہنے کی دور جدید کی فراہم کردہ مختلف تدبیر کو اختیار کر سکتے ہیں جو اپنے نتیجے کے اعتبار سے منع حمل کی قدیم تدبیر عزل سے مشابہ یا اس سے کچھ آگے اور پیچھے ہوں، جس کی آخری حد یہ ہو سکتی ہے کہ حمل قرار پا جانے کے بعد ہفتہ دو ہفتہ کے اندر اس وقفہ سے پہلے پہلے جس کے اندر رحم مادر میں جنین کے اندر روح پھونک دی جاتی ہے، عورت اپنی صفائی کرا سکے۔ اگرچہ اس کے حق میں جواز کے ایک شق ہوتے ہوئے بھی جس کی تفصیل گذری، ہم نے بہت ہی کراہ کر کے قلم سے ان سطور کے نکلنے کی اجازت دی ہے اسلام میں بے جا تشدد اور سختی اچھی چیز نہیں اور دین میں رخصت اور رعایت اللہ تعالیٰ کا عظیم ترین عطیہ ہیں، اور عزیمت کی طرح زندگی میں رخصتوں سے فائدہ اٹھانے کو بھی اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔[2] اس دفعہ کی پوری رعایت کرتے ہوئے بھی صحیح بات یہی سمجھ میں آتی ہے کہ حمل ٹھہرنے سے پہلے اپنے حالات کی رعایت سے اس کو روکنے کی جو تدبیریں بھی کر لی جائیں، لیکن حمل قرار پا جانے کے بعد جبکہ تقدیر الٰہی اس جان کے ساتھ متعلق ہو گئی اس کے بعد اس کو ضائع کرنے اور اس میں خلل ڈالنے کی توقع کسی مسلمان سے نہیں کی جا سکتی۔ جس کا دل خوف خدا سے معمور ہو اور جو اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد خدا کے دربار میں حاضری اور اس ذات ذوالجلال سے ملاقات کی

۱

۲ حدیث نبوی ہے [illegible] بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے [illegible]
[illegible] التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/۲۷۰، دار الطباعۃ العامرہ مصر ۱۲۸۶ھ

توقع رکھتا ہو۔

پچھلے مباحث میں نکاح کے مقاصد کی گفتگو میں بات سامنے آچکی ہے کہ شادی اور نکاح سے اسلام کے پیش نظر بنیادی دو مقاصد ہیں:

۱ــــ بقائے نسل اور افزائش نسل۔

۲ــــ جنسی تسکین۔

شادی اور نکاح سے اسلام کا اولین مقصود بقائے نسل بلکہ افزائش نسل ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں صاف طریقے پر ایسی عورت سے نکاح کی ترغیب دی ہے جو مختلف قرائن سے زیادہ بچے جننے والی ہو۔[1] دوسری متعدد احادیث میں آپ نے اس کی روحانی علت بیان فرمائی کہ روز قیامت امت کی بڑھی ہوئی تعداد آپ کے لئے فخر و مباہات کا باعث ہوگی۔[2] منع حمل کی تدابیر نکاح کے اس مقصود اعظم کی راہ مارتی ہیں اور اس کے سامنے میں رکاوٹیں کھڑی کرتی ہیں۔ زمانہ نزول قرآن میں اس وقت منع حمل کی مروج تدبیر عزل کے سلسلے میں مختلف احادیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے اس کا یہی محل ہے یہاں تک کہ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دور جاہلیت کی بدترین رسم لڑکیوں کو زندہ درگور کئے جانے کے مماثل قرار دیتے ہوئے اسے چھپے انداز میں اسی رسم بد کا عنوان قرار دیا ہے۔[3]

ذالک الوأد الخفی ــــــــــ یہ چھپے انداز میں زندہ درگور کرنا ہے

البتہ چونکہ جنسی تسکین کا حصول بجائے خود نکاح کا ایک مستقل مطلوب و مقصود ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل کی جاچکی ہے اس لئے غیر بار آور مباشرت (INFERTILE COITUS) میں بھی قلب و نگاہ کی پاکیزگی کے جذبے سے چونکہ آدمی شادی کے ایک مستقل مقصود کو پورا کر رہا ہوتا ہے، اس لئے اسلام کے خاکے میں اس کی بھی پوری گنجائش نکلتی ہے۔ عزل اور اسی قبیل کی دوسری منع حمل کی جدید تدابیر جن کے ذریعہ استقرار حمل کو غالب امکان کی حد تک روک دیا جاتا ہے، غیر بار آور مباشرت کے ترقی یافتہ ذرائع ہیں۔ لیکن چونکہ اس صورت میں بھی نکاح کے

---

[1] ابوداؤد جلد ۱ کتاب النکاح، باب فی تزویج الابکار ــــ سنن نسائی جلد ۲، کتاب النکاح، باب کراہیۃ تزویج العقیم۔

[2] ان روایات کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب "اسلام میں نکاح کے مقاصد" میں بحث افزائش نسل۔

[3] مسلم جلد ۲، کتاب النکاح، باب جواز الغیلۃ وھی وطء المرضع وکراہۃ العزل۔

دوسرے مقصود یعنی جنسی تسکین کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے مسلمان خاوند و بیوی اپنے حالات کے لحاظ سے ان تدابیر کو اختیار کرتے ہوئے اپنے مولا کی مرضی پوری کرکے بجا طور پر اس کی خوشنودی کی توقع کر سکتے ہیں جوازِ عزل کے دلائل کے علاوہ بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے، قریب قریب مستقل یا بالکل مستقل مانع حمل تدابیر کے ساتھ مسلمان خاوند بیوی کی مقاربت گویا بانجھ شوہر و بیوی کی مقاربت ہے جن میں دونوں یا ان میں سے کوئی اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سے مستقل طور پر محروم ہو۔ قرآن نے خود ایسے بانجھ جوڑے کا تذکرہ کیا ہے اور ان کے مستقل غیر بار آور جنسی تعلق پر اشارۃً کنایۃً میں بھی کوئی نکیر نہیں کی ہے:

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ الذُّكُوْرَ
اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَّشَآءُ عَقِيْمًا اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ [1]

اللہ ہی کے لئے آسمانوں اور زمین کی بادشاہی ہے وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے لڑکیاں دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے اور کچھ کو لڑکے اور لڑکیاں ایک ساتھ دیتا ہے۔ اور جسے چاہتا ہے بالکل بے اولاد رکھتا ہے۔ بے شک وہ علم والا قدرت والا ہے۔

ان آیاتِ کریمہ میں بات جس انداز سے کہی گئی ہے اس سے بانجھ خاوند و بیوی کے سرگرم جنسی تعلق کا اشارہ نکلتا ہے۔ بات یوں کہی گئی ہے کہ خدا تعالیٰ جسے چاہتا ہے بیٹیاں دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بیٹوں سے نوازتا ہے اور جسے چاہتا ہے بیٹے بیٹیاں دونوں سے شاد کام کرتا ہے اور کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جسے ان دونوں سے محروم کرکے بالکل بانجھ بنا دیتا ہے اس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ جس سرگرم جنسی تعلق کے نتیجے میں ایک شخص کو بیٹیاں ملیں اور دوسرے کو بیٹے ملے اور تیسرے کو بیٹے بیٹیاں دونوں ملیں اسی سرگرم جنسی تعلق کے باوجود چوتھا وہ رہا جو بحکم مشیت ان میں سے ہر ایک سے محروم رہ کر بالکل بے اولاد رہا۔ شادی شدہ زندگی کا ایک وقفہ گزار کر بے اولاد ہونے کی صورت میں خاوند و بیوی کو اولاد پیدا نہ کر سکنے کی صلاحیت کا اندازہ ہو جاتا ہے، طبی تحقیقات سے اس کی جانچ اور بھی آسانی سے ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ قرآن کسی ہلکے سے ہلکے اشارے میں بھی یہ بات نہیں کہتا کہ ایسے بانجھ جوڑے کی غیر بار آور مباشرت اور سرگرم جنسی زندگی کسی بھی وجہ سے قابلِ اعتراض ہے اور کسی پہلو سے اس پر انگشت نمائی کی جا سکتی ہے۔ مستقل منع حمل تدابیر کے ساتھ غیر بار آور مباشرت اور سرگرم

---

[1] سورہ شوریٰ ۴۹، ۵۰۔

جنسی تعلق بھی بالکل اتنی ہی کی چیز ہے۔ جس درجے میں ایک بانجھ جوڑے کو اپنی مباشرت کے بار آور ہونے کا امکان ہوتا ہے منع حمل کی آج کی ترقی یافتہ ترین تدابیر میں بھی اس کا امکان اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

اس سے بھی آگے خاص طور پر موجودہ دور کے سیاق میں مانع حمل تدابیر کا ایک پہلو ہے جس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مختلف سماجی اور جغرافیائی حالات کے نتیجے میں موجودہ دور میں گذشتہ ادوار کے مقابلہ میں آبادی کے اضافہ کی شرح غیر معمولی طور پر بڑھ گئی ہے۔ ماہرین کے ایک اندازہ کے مطابق آئندہ سو سال میں دنیا کی آبادی بڑھ کر دوگنی ہو جائے گی جس میں سے نوے فی صد آبادی غریب اور ترقی پذیر ملکوں میں ہوگی[1]۔ اسلام حالات کی پیش بندی اور پلاننگ کے خلاف نہیں ہے۔ آبادی کی کثرت خاندان کی سطح پر جس طرح فرد کے لئے مسائل پیدا کرتی ہے، حکومتوں کو بھی اس کی وجہ سے اسی طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے۔ لہٰذا اسلامی حکومت بھی خوف خدا اور آخرت کی بازپرس کے احساسات سے سرشار ہو کر بھی اپنے حالات کے لحاظ سے آبادی کی پلاننگ کی پالیسی اختیار کر سکتی ہے۔ استقرار اور صلاحیت تولید سے مستقل نااہلی کی منع حمل تدابیر سے ہٹ کر معقول حدود کے اندر دوسری حکومتوں کی طرف سے بھی فراہم کردہ مانع حمل تدابیر سے استفادہ سے مسلمانوں کو متوحش ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک ہندوستانی ماہر کے مطابق ہندوستانی حکومت کے اعداد و شمار کے مطابق ہندوستان میں ۴۰ فیصد لوگ اپنا پیٹ پالنے کے لئے کافی خوراک نہیں خرید سکتے[2]۔ جبکہ اقوام متحدہ کی رپورٹ کی رو سے دنیا میں ہر سال پانچ سال سے کم عمر کے ایک کروڑ تیس لاکھ بچے مختلف بیماریوں سے ہلاک ہو جاتے ہیں[3]۔ اس طرح کے اندازے بھی عام طور پر غریب اور ترقی پذیر ملکوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ مسلمان آبادی بھی جو اس طرح کے ملکوں میں مخصوص حالات سے دوچار ہوتی ہے اپنے خاص احوال و ظروف کی رعایت سے کثرت اولاد کے مسئلہ سے بچنے کے لئے مختلف مانع حمل تدابیر سے استفادہ کرتی اور انھیں استعمال میں لاتی ہے تو شریعت کی عطا کردہ رخصت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ خاص طور پر اس صورت میں جب کہ دار الحرب میں بذات خود قیام کو منع حمل تدابیر اختیار کرنے کی ایک مستقل ضرورت تسلیم کی

---

[1] روزنامہ قومی آواز نئی دہلی، ۲۰ دسمبر [illegible]

[2] بحوالہ سابق

[3] اخبار مذکور، ۲۰ دسمبر [illegible]

گئی ہے۔ جیسا کہ عزل کے جواز کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

مانع حمل تدابیر سے استفادہ کا دوسرا محرک جب پہلو فرد کے اپنے مخصوص حالات اور ترجیحات میں عرض کیا گیا کہ موجودہ دور میں مختلف اسباب و عوامل کے تحت آبادی کے اضافہ کی رفتار بہت بڑھ گئی ہے۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ عورت کی بار آوری ۱۴، ۴۵ کی عمر میں معمول کے جنسی تعلق میں عورت اوسطاً چھ ماہ میں حاملہ ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں کسی قسم کی منع حمل تدبیر کے اختیار نہ کرنے کا مطلب ہے ہر سال ڈیڑھ سال میں خاندان کے اندر ایک نیا بچہ زندگی کے دوسرے تقاضوں کو مجروح کئے بغیر جن کی دنیوی اور دینی دونوں حیثیتیں ہوتی ہیں۔ اس مسئلے سے آسانی کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ عورت کی صحت غیر معمولی طور پر اچھی مان لی جائے تو بھی غالب احوال میں زندگی کے دوسرے تقاضوں کی ادائیگی کے ساتھ اس تسلسل سے وہ بچوں کی پیدائش کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتی۔ امت کے سواد اعظم میں اضافہ کے پاک جذبے سے کثرت اولاد مندوب و مستحسن ہے اور زندگی میں روزی روٹی کی تلاش اور رزق حلال کا حصول آدمی کے لئے فرض اور واجب ہے۔ ملازمت، کاروبار یا زراعت آدمی کا جو بھی روزی روٹی کا ذریعہ ہو اس کا حق ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ گھر سے اسے کسی قدر یکسوئی حاصل ہو۔ اب اگر مندوب و مستحسن کی طلب میں گرفتار ہو کر انسان اس طرح پھنس جائے کہ کاروبار اور ملازمت وغیرہ کے فرض و واجب کے حقوق ادا نہ کر سکے، اس طرح کی غیر متوازن زندگی کے لئے دین کی سند مشکل ہی حاصل کی جا سکتی ہے۔

قرآن نے بچے کو دودھ پلانے کی مکمل مدت دو سال قرار دی ہے۔ اس مدت میں دوسرا بچہ ہونے کا مطلب ہے پہلے بچے کے ساتھ ایسی حق تلفی جس کی تلافی بعد کی زندگی میں مشکل ہی کی جاتی ہے۔ دودھ پلانے کی مدت میں مرد کے عورت کے پاس آنے کے لئے غیلہ کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے صاف طریقے پر منع فرمایا اور اسے اولاد کو چھپے طور پر قتل کرنے کے مرادف قرار دیا۔ اسماء بنت یزید کی روایت ہے۔ فرماتی ہیں۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا:

لا تقتلوا اولادکم سرا ——— چھپے انداز میں اپنی اولاد کے قتل کے درپے نہ ہو۔

آگے اس کی وجہ بیان فرمائی:

۱؎ ابوداؤد، جلد ۲، کتاب الطب، باب الغیل، ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب الغیل، مسند احمد ج ۶ ص ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۵۸۔

فان الغيل يدرك الفارس فيدعثره عن فرسه۔[1]

"اس لئے کہ گھوڑ سوار میں دودھ کے بگاڑ کا اثر ظاہر ہو کر رہتا ہے، یہ کمزوری ایسے شخص کو گھوڑے کی پیٹھ سے گرا دیتی ہے۔"

بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ کی بعض قوموں کے حالات کے مطالعہ سے کہ ان کے یہاں ایسا کیا جاتا ہے اور ان کے بچوں کو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، آپ نے اپنے اجتہاد کو کام میں لاتے ہوئے اس سے رجوع فرما لیا۔[2] لیکن پہلی روایت میں آپ نے اس کی جو علت بیان فرمائی ہے وہ بہت قابل غور ہے، جس کا صاف اشارہ ہے کہ جہاں دوسرے ذرائع سے آدمی اس کمی کی تلافی نہ کر سکے اور غیلہ سے بچے کو نقصان یقینی ہو تو ایسی صورت میں رضاعت کی مدت میں بیوی سے دور رہنا یا نتیجے کے اعتبار سے دور رہنے کی تدابیر استعمال میں لانا ہی پسندیدہ اور مستحسن ہے۔

جدید تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ بچے کے لئے ماں کے دودھ کا بدل کوئی چیز نہیں ہے۔ دوسرے بچے میں اس کمی کی تلافی کی ایک ہی صورت ہے، معاشی فراغت اور خوشحالی جس کے ذریعہ آدمی مدت رضاعت میں بچے کے لئے معقول ومناسب غذا کا بھی انتظام کر سکے۔ ساتھ ہی اس کی پرورش ونگہداشت کے لئے انا اور ملازمہ کی بھی خدمات حاصل کر سکے۔ جن والدین کو یہ معاشی فراغت اور خوشحالی میسر نہ ہو جیسے کہ ترقی پذیر اور تیسری دنیا کے ملکوں کی غالب آبادی کی یہی صورت ہے، ان کے لئے دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ کی پالیسی ہی زیادہ بہتر اور مناسب ہے۔ البتہ ان مانع حمل تدابیر کے دائرے کو استقرار حمل سے پہلے کے زمانے تک محدود رکھنا چاہئے۔ استقرار حمل کے بعد جبکہ مشیت ایزدی جنین کے ساتھ متعلق ہو جائے تو جیسا کہ عرض کیا گیا اسے ضائع اور ساقط کرانے کی کوشش بڑی جرأت کی بات ہے۔ اور کسی مسلمان مرد وعورت سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

جہاں اس طرح کے کوئی مصالح اور رکاوٹیں نہ ہوں اور کثرت اولاد کے ندب واستحباب کا زندگی کے دوسرے فرائض وواجبات سے ٹکراؤ نہ ہوتا ہو وہاں کثرت اولاد کی پالیسی ہی امت کی محمود ومحبوب پالیسی

---

[1] ابو داؤد ۲/ کتاب الطب باب فی الغیل، ابن ماجہ ابواب النکاح باب الغیل، مسند احمد ۶/۴۵۳، ۴۵۸
[2] شرح نووی المسلم مع المسلم ۱/۴۶۶۔
[3] صحیح مسلم جلد ۲، کتاب النکاح باب جواز الغیلۃ وہی وطء المرضع وکراہۃ العزل۔ ابو داؤد کتاب الطب باب فی الغیل۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جن میں آپ نے زیادتی اولاد کی ترغیب اور حوصلہ افزائی کی ہے، قیامت تک کے لئے ہیں اور جہاں اس کی وجہ سے دین کے دوسرے تقاضے اور مطالبات مجروح نہ ہوتے ہوں، وہاں پوری دل جمعی اور شرح صدر کے ساتھ تکثیر نسل کی پالیسی پر عمل کرنا چاہئے اور کثرت آبادی کے مسائل کے دور حاضر کے جاہلی پروپیگنڈے سے ذرا بھی متاثر ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ تفصیلات گزریں، کثرت اولاد کے لئے اسلام نے دینی اور دنیوی ہر طرح کے محرکات فراہم کئے ہیں۔ ان کا تقاضا ہے کہ دینی حقوق و فرائض کی ترتیب میں جہاں کثرت اولاد سے کوئی خلل نہ ہو، اسلامی معاشرے کو دل کھول کر اپنے دین کی اس پالیسی پر کسی ملامت گو کی ملامت کی پروا کئے بغیر عمل کرنا چاہئے۔

البتہ ایک صورت ہے جہاں مانع حمل تدابیر کا استعمال پسندیدہ اور مستحسن ہی نہیں واجب اور ضروری ہے۔ عورت کی صحت و تندرستی اور اس کی زندگی کی بقا کا مسئلہ ہو اور دیندار اور ذمہ دار ڈاکٹر کی سفارش ہو کہ کسی خاص وقت تک وہ بچہ کی پیدائش کا بوجھ نہیں اٹھا سکتی ہے، اس وقت میں اگر مرد مکمل صبر (COMPLETE ABSTINANCE) سے کام نہ لے سکے تو مانع حمل تدابیر کا استعمال لازم ہے۔ مرد کی اخلاقی ذمہ داری اور عورت کے ساتھ حسن معاشرت کا تو تقاضا ہے ہی کہ اس حالت میں وہ اسے بار آور کرنے سے پرہیز کرے۔ عورت کا قانونی حق ہے کہ مانع حمل تدابیر کو لازم کر کے وہ اپنے کو بار آور نہ ہونے دے۔ عزل کے سلسلے میں آزاد عورت کی اجازت کے بغیر مرد اگر اس سے عزل نہیں کر سکتا تو معقول وجوہ سے اگر وہ حمل کو انگیز نہ کر سکتی ہو تو مرد زبردستی اس کے مصالح کو نظر انداز کرتے ہوئے اسے بار آور بھی نہیں کر سکتا۔ اس طرح کی صورت حال میں عورت بدرجہ مجبوری قانونی چارہ جوئی کر سکتی اور ریاست کا تحفظ بھی حاصل کر سکتی ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی نبیہ الامین الی یوم الدین

ضبط ولادت اسلامی نقطۂ نظر سے

مولانا محمد مسعود عالم قاسمی ـــــــــ ناظم دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

ضبط ولادت کے سلسلے میں قرآن کریم اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں صراحت کے ساتھ کوئی حکم استعمال نہیں ملتا، اس لئے فقہاء اسلام میں اس سلسلے میں کوئی ایک متعین اور متفقہ رائے نہیں ملتی ہے۔ بیشتر حضرات مدرک مسائل، ضرورت، رفع حرج اور مفاد عامہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ضبط ولادت کی حلت و حرمت، کراہت اور اباحت کا تعلق اس سلسلے میں اختیار کی جانے والی تدابیر اور ذرائع سے وابستہ ہے۔ ان تدابیر میں کچھ مستقل اور دائمی نوعیت کی ہیں جن کی بالعموم تنسیخ نہیں ہوتی اور کچھ عارضی اور غیر مستقل نوعیت کی ہیں جن کی تنسیخ ہو جاتی ہے۔

مستقل تدابیر: ضبط ولادت کی جو تدابیر دائمی اور مستقل نوعیت کی اب تک معروف ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱: نس بندی (VASECTOMY) اس میں مادہ آور کرنے والی نسوں کو دونوں جانب سے یا کسی جگہ سے کاٹ کر باندھ دیا جاتا ہے تاکہ مادہ منویہ کا اخراج و انزال ختم ہو جائے۔

۲۔ نل بندی (TUBAL LIGATION) اس میں بیضہ آور کرنے والی نس کو کاٹ کر اس طرح باندھ دیا جاتا ہے کہ مادہ منویہ کا اخراج رک جائے۔

۳۔ قطع رحم (HYSTERECTOMY) اس میں عورت کی بیضہ دانی (رحم) کو کاٹ کر شکم سے باہر نکال دیا جاتا ہے تاکہ بار آوری رک جائے۔

یہ تینوں طریقے عمل جراحی کے نتیجے میں روبہ عمل لائے جاتے ہیں۔ شرعی نقطۂ نظر سے ان میں سے کوئی طریقہ جائز قرار نہیں دیا جا سکتا، دوسری صورت کے سلسلے میں بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ چونکہ دوبارہ [illegible] ہے

اسے جائز کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ ایک امکانی بات ہے عملاً اور عادتاً ایسا نہیں ہوتا، اور یہ بھی مستقل ذریعہ بانجھ پن میں شامل ہے۔ تیسرا طریقہ استثنائی صورت حال میں جبکہ عورت کی بچہ دانی اس درجہ فساد و مرض کا شکار ہو چکی ہو کہ اس کے تعلق سے پورے جسم کے متاثر ہونے کا خطرہ ہو تو اختیار کیا جا سکتا ہے اور اسے اضطرار کہا جائے گا۔

مذکورہ طریقوں کے ناجائز اور ناقابل عمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ ہمیشہ کے لئے تولید کی صلاحیت ختم کر دی جاتی ہے جس سے ازدواجی زندگی کا نظام درہم برہم نہیں ہوتا مگر شریعت کے منشا کی بھی خلاف ورزی ہوتی ہے یہ خصی کر دینے کے مرادف ہے جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہم ایک غزوہ میں شریک تھے اور ہمارے ساتھ عورتیں نہیں تھیں ہم نے رسول اللہ سے اجازت طلب کی کہ کیا ہم خصی ہو جائیں تو آپ نے منع فرمایا۔ خصی کی ممنوعیت کی ایک روایت سعد بن وقاصؓ سے بھی مروی ہے۔

پھر یہ تغییر لخلق اللہ (اللہ کی تخلیق میں تبدیلی) بھی ہے کیونکہ یہ ذرائع اندرونی اعضاء کی ساخت بدل دیتے ہیں اور ان کے منافع سے دائمی طور پر محروم کر دیتے ہیں۔

عارضی تدبیریں: ضبط ولادت کی عارضی اور غیر مستقل تدبیریں کچھ زیادہ عام اور معروف ہیں۔ ان میں سے بعض تدبیریں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اختیار کی جاتی تھیں اور بیشتر طبی علوم کے ارتقاء کے نتیجہ میں دریافت اور اختیار کی گئی ہیں ان میں سے کچھ معروف تدابیر حسب ذیل ہیں:-

۱۔۔۔ رضاعت

۲۔۔۔ تنظیم جماع

۳۔۔۔ غلاف آلہ کا استعمال (CONDOM) نرودھ وغیرہ

۴۔۔۔ مرہم وغیرہ کا استعمال (SUPPIDILERIES)

۵۔۔۔ مانع حمل گولیوں کا استعمال

۶۔۔۔ مانع حمل انجکشن کا استعمال

TAHIR MAHMOOD. FAMILY PLANING P. 91, M.M. 97 a.l.

۷۔ــــ پانی کی پچکاری سے رحم دھو دینا (DOUCH)

۸۔ــــ رحم کا منہ بند کر دینا: مثلاً ٹوپ، کاپر ٹی اور کوائل کا استعمال وغیرہ

۹۔ــــ عزل (WITHDROWL)

۱۰۔ــــ اسقاط (ABORTION)

مذکورہ عارضی تدابیر میں اول اور دوم بلاکراہت جائز قرار دی جا سکتی ہیں اس لئے کہ ان کے اختیار کرنے میں ایسا کوئی تصرف اور مصنوعی عمل نہیں کرنا پڑتا جو مرد و عورت دوسری تدابیر کے لئے کرتے ہیں۔ رضاعت کے (جو اکثر حالات میں مانع حمل ہے) زمانہ میں مباشرت (غیلہ) کی اجازت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا:

"لقد هممت ان انهى عن الغيلة فنظرت فى الروم وفارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم شيئا" [1]

تنظیم ایام کے بلا کراہت جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو یہ اختیار بہر حال حاصل ہے کہ وہ اپنی منکوحہ سے جب چاہے مباشرت SAXTUAL INTERCOURSE کرے اور جب چاہے نہ کرے اگرچہ دن وہ اپنا حق استعمال نہیں کرتا تو وہ اس کا ہر لحاظ سے مجاز و مختار ہے، بلکہ مباشرت کی تنظیم و توقیت حفظانِ صحت اور اخلاقی و روحانی نقطۂ نظر سے بھی مطلوب و ناگزیر ہے۔ اس میں شوہر کو تنظیم اس طرح کرنی پڑتی ہے کہ بیوی کے ایام ماہواری کے بعد طہر کا درمیانی وقت جو عام طور پر چودہواں دن ہوتا ہے اور اس کے اطراف کے چند دن اپنے اوپر ضبط کرنا پڑتا ہے اور بقیہ ایام میں وہ حق زوجیت ادا کرتا ہے۔ مذکورہ دنوں کے بعد عورت کے مادہ منویہ میں بارآور ہونے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ اس کے خلیے تحلیل ہو چکے ہوتے ہیں۔ بقیہ چھ تدبیروں میں مرد و زن کو اپنے لئے ایک جزوی اور عارضی تصرف کرنا پڑتا ہے اس لئے ان کو عزل کے درجہ میں رکھا جا سکتا ہے [2] البتہ مانع حمل گولیوں اور مانع حمل انجکشن کے جسمانی صحت پر منفی اثرات بھی پڑتے ہیں جن کو سائڈ ایفکٹ کہا جاتا ہے اس لئے ان کا استعمال بغیر شدید

---

[1] مسلم، کتاب النکاح

[2] فقہاء اس سلسلے میں یہاں تک گئے ہیں جیسا کہ صاحب ردّ المحتار نے فتاویٰ قاضی خان اور انکال کے حوالے سے لکھا ہے: "انه يجوز لها سد فم رحمها كما تفعله النساء" ردّ المحتار علی الدر المختار ۳۷۶/۲

طبی معالج کے مشورہ کے نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ قرآن و سنت کی رو سے انسانی صحت کی حفاظت ضروری ہے اور قیامت کے دن صحت کے بارے میں بھی سوال کیا جائے گا۔

جہاں تک عزل کا تعلق ہے فقہاء کی بڑی تعداد اسے جائز تو قرار دیتی ہے مگر کراہت کے ساتھ اور بعض فقہاء کراہت کے بھی قائل نہیں۔ ان عالموں کی اکثریت بیوی کی اجازت کے ساتھ عزل کو جائز سمجھتی ہے چنانچہ فقہاء ثلاثہ نے عورت کی اجازت کے ساتھ عزل کے جواز پر اتفاق کیا ہے[1] امام ابو حنیفہؒ سے "نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا یہ قول مروی ہے اگر چاہو تو عزل کرو[2] صاحب درمختار نے اس کی صراحت کی ہے کہ "یعزل من الحرۃ باذنها"[3] امام کیسانی کہتے ہیں کہ بیوی کی اجازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے اور اجازت سے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے[4] عورت کی رضا کو قابل اعتبار قرار دیا جانا اسلامی نقطۂ نظر کی عین ترجمانی ہے کیوں کہ مرد و عورت دونوں ایک دوسرے کے شریک حیات، وجہ تسکین اور محتاج ہیں اس لئے ان دونوں کی رضا معتبر ہونی چاہیے پھر یہ کہ تولید دونوں کا حق ہے بلکہ بعض پہلوؤں سے مرد سے زیادہ عورت کا حق ہے اگرچہ مرد یک گونہ فضیلت کا حامل ہے۔ عورت اس معنی میں نسل انسانی کی کھیتی نہیں ہے کہ مرد کو اس پر مالکانہ حقوق حاصل ہیں بلکہ مرد بھی ذمہ داریوں اور تقسیم کار کے پیش نظر عورت کا نگراں ہے[5]

جن فقہاء نے عزل کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے ان کی کراہت کو تحریمی پر محمول کرنا درست نہیں بلکہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے واضح کیا ہے کہ "والصحیح عندنا ان ذلک مباح"[6] کراہت اور اباحت کا یہ مسئلہ جس بنیاد پر پیدا ہوا ہے اس پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی

---

[1] فتح الباری علی البخاری ج ۹ ص [illegible]

[2] ابوبکر جصاص، احکام القرآن ج ۱ ص [illegible]

[3] رد محتار علی درمختار ص [illegible]

[4] بدائع الصنائع ج ۲ ص [illegible]

[5] بعض حالات میں عورت کی رضا و عدم رضا برابر ہو سکتی ہے جیسا کہ رد المحتار میں ہے: "فلو خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعه العزل بغیر رضاها لفساد الزمان فلیعتبر مثله من الاعذار مسقطا لاذنها" ایضاً ص [illegible]

[6] احیاء علوم الدین ج ۲ ص [illegible]

بیشتر صحیح روایات میں عزل سے منع نہیں کیا گیا۔

چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ کنا نعزل والقرآن ینزل[1] ہم عزل کرتے تھے اور قرآن کے نزول کا سلسلہ جاری تھا اور مسلم کی روایت میں ہے کہ کنا نعزل علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبلغ ذلک نبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینہنا[2] ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں عزل کرتے تھے اس کی اطلاع نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی مگر آپ نے منع نہیں فرمایا۔ صحیحین کی اس روایت سے محقق ہو جاتا ہے کہ نزول قرآن کے وقت عزل کا استعمال معروف تھا مگر اس کے امتناع میں کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ اسی لئے سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ اگر عزل حرام ہوتا تو اس کے بارے میں آیت نازل ہوتی[3] اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا جب کہ آپ کو اس کی اطلاع تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں اگر عزل زنا ہوتا تو آپ ہرگز اسے نہ ہونے دیتے۔ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ نے اس کو حلت و حرمت کے پہلو میں رکھنے کے بجائے اخلاقی اور تمدنی نقطۂ نظر سے دیکھا۔ چنانچہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا اے اللہ کے رسول میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں آپ نے پوچھا ایسا کیوں کرتے ہو؟ اس نے کہا بچوں پر شفقت کی بناء پر تو آپ نے فرمایا اگر یہ نقصان دہ ہوتا تو فارس و روم کے باشندوں کو نقصان ہوتا۔[4] اس میں آپ نے منع تو نہیں فرمایا، البتہ غور و فکر کا ایک دوسرا پہلو پیش فرما دیا۔

حضرت ابوسعید خدری کی ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا لا علیکم ان لا تفعلوا ذٰلکم فانما ہو القدر[5] اگر تم یہ کرو تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ جو مقدر ہے وہ تم کو مل کے رہے گا۔ بعض حضرات نے اسے نہی پر محمول کیا ہے[6] مگر اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے کیونکہ اس حدیث میں ماحصل کلام لا تفعلوا نہیں بلکہ انما ہو القدر ہے۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی ایک روایت سے یہ واضح ہو جاتا ہے

---

[1] بخاری، کتاب النکاح

[2] مسلم، کتاب النکاح

[3] فتح الباری ج ۹ ص ۲۵۲

[4] مسلم، کتاب النکاح [5] ایضاً

[6] نیل الاوطار ج ۶ ص ۳۲۲ من قول ابن سیرین

ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا، میری ایک باندی ہے جو ہماری خدمت کرتی ہے میں اس سے خواہش پوری کرتا ہوں مگر میں نہیں چاہتا کہ وہ بار آور ہو تو آپ نے فرمایا "اعزل عنها ان شئت فانه سیاتیها ما قدر لها" اگر چاہو تو تم اس سے عزل کر لو مگر جو اس کے لئے مقدر ہے وہ ہو کر رہے گا[۱] حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں عزل کا استعمال جاری تھا چنانچہ عزل کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا "کنا نعزل"[۲]

حضرت ابو سعید خدری سے ایک روایت آئی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے اس خیال کی تردید کی ہے عزل چھوٹے درجہ کی طفل کشی ہے آپ نے فرمایا "کذبت یہود ان اللہ عزوجل لو اراد ان یخلق شیئا لم یستطع احد ان یصرفه"[۳] یہود نے جھوٹ کہا اگر اللہ کسی چیز کی تخلیق کا ارادہ کرے تو کوئی اسے ٹال نہیں سکتا۔ ان روایات کے بالمقابل حضرت جذامہ بنت وہب کی روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ عزل کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ذلک الوأد الخفی"[۴] وہ چھوٹے درجہ کی طفل کشی ہے۔

مذکورہ بالا احادیث سے متعارض ہونے کی بنا پر بعض محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے[۵] مگر علامہ ابن قیم اور حافظ ابن حجر نے آخر الذکر دونوں روایتوں کو درست و قوی تسلیم کیا ہے اور دفع تعارض کے لئے توجیہات پیش کی ہیں۔ ان بزرگوں کی توجیہات سے قطع نظر یہاں ایک پہلو قابل غور ہے مذکورہ روایت میں یہ عین ممکن ہے کہ صحابیہ سے پورا کلام سننے یا مدعا کلام کو سمجھنے میں چوک ہوئی ہو اور جو بات آپ نے یہود کے خیال کی نقل کے طور پر پیش کی ہو اسے حضورؐ کا اپنا کلام سمجھ لیا گیا ہو کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ قول نبی صلعم کا نہیں بلکہ یہود کا ہے نبی اکرمؐ نے جس کی تکذیب فرمائی ہے۔ مدعا کلام اور سیاق کلام کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی متعدد مثالیں موجود ہیں مثلاً بخاری شریف میں حضرت مسروق سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نمازی کے آگے سے کتا، گدھا اور عورت کے

---

[۱] احمد، مسلم، ابوداؤد [۲] احمد

[۳] احمد، ابوداؤد، ترمذی

[۴] مسلم، احمد

[۵] فتح الباری ج ۹ ص [illegible]

گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جب یہ بات حضرت عائشہؓ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے فرمایا: شبہتمونا بالحمر والکلاب واللہ لقد رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وانا علی السریر بینہ وبین القبلۃ مضطجعۃ فتبدو لی الحاجۃ فاکرہ ان اجلس فاوذی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانسل من عند رجلیہ ۔ تم لوگوں نے ہمیں گدھے اور کتے کی صف میں لا کھڑا کیا، بخدا میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حال میں نماز پڑھتے دیکھا ہے کہ میں ان کے اور قبلہ کے درمیان چارپائی پر پڑی رہتی اور جب مجھے ضرورت ہوتی بیٹھنا پسند نہ کرتی مبادا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہو میں ان کے پیروں کے پاس سے سرک جاتی۔[1]

پھر اس بات کی بھی نظیر نہیں ملتی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جگہ تو یہودیوں کے کسی فکر یا عمل کی تکذیب فرمائی ہو اور دوسری جگہ اس سے اتفاق کر لیا ہو۔ ایسے مواقع پر حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کے معاملہ میں جو موقف اختیار کیا تھا وہ ہماری رہنمائی کر سکتا ہے۔[2]

اس تفصیل سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عزل کی ممانعت پر کوئی دلیل نہیں اس کے برعکس صحابہ کرام تابعین اور تبع تابعین کا اس پر عمل ثابت ہے۔[3] اس لئے اسے ممنوع یا مکروہ تحریمی نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ اسے جائز یا بقول غزالی مباح کہا جا سکتا ہے۔[4]

جب عزل کا جواز ثابت ہے تو عزل ہی سے ملتے جلتے مانع حمل کے وہ ذرائع بھی جائز ہوں گے جو ایجاد ہو چکے اور طبی علوم کی ترقی کے ساتھ استعمال میں آئے ہیں۔ جہاں تک سوال اس بات کا ہے کہ اگر ان مانع حمل تدابیر کی اجازت دی جائے تو کن مقاصد کے لئے اور روکا جائے تو کن صورتوں میں، یہ بحث بہت زیادہ مفید نہیں۔ صحابہ کرام کے زمانہ میں عزل کے جو محرکات تھے وہ اس زمانہ، حالات و ضروریات، رجحانات و امکانات کے مطابق تھے۔ امام غزالی نے اپنے عہد کے حالات کے مطابق کچھ محرکات پر روشنی ڈالی ہے۔ ہمارے زمانہ کے حالات و ماحول اور تقاضا کے مطابق محرکات میں جو وسعت پیدا ہوئی ان پر ضرورت و مصلحت کے نقطۂ نظر سے غور کیا جانا چاہیے۔ اس میں اقتصادی، سماجی، زمانی، طبی اور

---

[1] بخاری، کتاب الصلوٰۃ

[2] مسلم، کتاب الطلاق

[3] المصنف لابن ابی شیبہ [illegible]

[4] احیاء علوم الدین ج ۲ ص [illegible]، ردالمحتار علی درمختار [illegible]

دوسرے عوامل شامل ہو سکتے ہیں چنانچہ تغیر زمان کے ساتھ تغیر احکام کی رعایت فقہ اسلامی میں معروف ہے۔ اس لئے یہ
اہم مسئلہ اقتصادی محرک کا ہے، جس میں ہمیں فرد کے لئے اجازت اور ریاست کی پالیسی میں فرق کرنا چاہیے۔

بہت سے اہل علم اس مرحلہ میں "لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" کو پیش کر کے اقتصادی محرکات کو
باطل اور منافی ایمان قرار دیتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ نہیں۔ اولاً اس لئے کہ آیت میں خشیۃ املاق کی قید اتفاقی ہے
احترازی نہیں۔ آیت کا مدعا یہ ہے کہ قتل اولاد اتنا سنگین گناہ اور جرم ہے اس کا ارتکاب نہ کرو وہ بھی تنگدستی کے ڈر سے
رزق میں دیتا ہوں یعنی فاقہ کشی کا ڈر ہو یا نہ ہو قتل اولاد نہ کرو۔ عرب میں قتل اولاد بالخصوص لڑکیوں کے قتل کے اور بھی
محرکات تھے اور وہ سب اسلام کی نظر میں ناقابل لحاظ تھے۔ دوم یہ کہ عورت کے اندام نہانی کے قبول کرنے سے پہلے
کے نطفات منی پر اولاد کا اطلاق کر دینا لغت، عادت، شریعت اور عقل کسی بھی لحاظ سے درست نہیں۔ سوم یہ کہ توسیع
و تنظیم رزق کی انسانی تدبیریں، توکل علی اللہ کے منافی نہیں ورنہ بقائے حیات کی بہت سی واجب کوششیں بھی اس کی
زد سے نہ بچ سکیں گی۔ ایک شخص شادی کرنا چاہتا تھا مگر بیوی کے اخراجات برداشت نہیں کر سکتا تھا نبی صلی اللہ
علیہ وسلم نے اس کو شادی کے بجائے روزہ رکھنے کا مشورہ دیا[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقتصادی محرک خلاف توکل
نہیں ورنہ حضور شادی کی اجازت دیتے اور اخراجات اللہ پر چھوڑ دیتے۔ یہاں تک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان
تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ[2] بھی اس سے متعارض نہیں کیونکہ اس
کی حیثیت بالاتفاق ارشادی و ترغیبی ترغیب کی ہے تشریعی کی نہیں۔ چنانچہ یہ مطلوب و مستحسن ہے کہ امت محمدی میں اضافہ ہو
مگر ملحوظ رہے حدیث قابل فرزند ہیں جس میں بچوں کی اخلاقی، دینی، روحانی اور سماجی تعلیم و تربیت اور ثقافت شامل ہے
افزائش نسل ایک قومی و ملی ذمہ داری بھی ہو سکتی ہے۔ اور اس کا تعلق ریاست اور حکومت کی پالیسی اور قانون سے
بھی اور فرد کی نجی مجبوریوں اور معذوریوں سے بھی۔ میرا خیال ہے کہ تحدید نسل کو ملکی اور اجتماعی پالیسی نہیں بنایا
جا سکتا البتہ فرد کو بعض حالات میں اس ذمہ داری میں تخفیف کی جا سکتی ہے۔ وہ حالات یہ ہو سکتے ہیں:

۱۔ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ کے لئے۔

---

[1] تاتارخانیہ میں ہے ان خاف من الولد السوء فی الحرۃ یسعہ العزل بغیر رضاھا لفساد
الزمان فلیعتبر مثلہ من الاعذار ایضاً

[2] ابوداؤد

۲ــــ بچوں کی تعلیم و تربیت اور پرورش کے لئے۔
۳ــــ ماں بچوں کی پرورش کی صلاحیت نہیں رکھتی۔
۴ــــ ماں ملازمت پر مجبور ہے نیز معیار زندگی کی بلندی پیش نظر ہے۔
۵ــــ قلت مال اور کثرت عیال کے باعث۔

باقی محرکات اگر بجائے خود فاسد نہیں ہیں تو ان کے لئے بھی اجازت دی جا سکتی ہے لیکن ہمت افزائی نہیں کی جا سکتی چنانچہ اگر کوئی شخص محض اس بنا پر مانع حمل تدابیر کا استعمال کرتا ہے کہ اس کا خاندان چھوٹا رہے، یا وہ بچوں کی ذمہ داریوں سے بچا رہے تو اس کے لئے اجازت نہیں دی جانی چاہئے۔

اسقاط حمل: ضبط ولادت کی زیادہ معروف اور پیچیدہ شکل اسقاط (ABORTION) ہے، رحم مادر میں ایک نطفہ کے قرار پا جانے کے بعد اس کی نوعیت مختلف ہو جاتی ہے، اب مرد و زن کے علاوہ ایک تیسری جان کا مسئلہ پیش آجاتا ہے اس لئے شریعت یہاں پر پابندی لگاتی ہے یعنی اب اسے ساقط نہیں کیا جا سکتا، اسقاط ایک طرح کا ارتکاب جرم قتل اولاد ہوگا، بعض فقہاء نے اس سلسلہ میں وقت کی تعیین کی ہے کہ ایک متعین مدت گذر جانے کے بعد اسقاط حمل ممنوع ہوگا مگر اس سے پہلے جائز ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے:

هل يباح الاسقاط بعد الحمل ، نعم يباح مالم يتخلق منه شئ ولم يكون ذلك الا بعد مائة وعشرين يوما [1]

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

يباح اسقاط الولد قبل اربعة اشهر [2]

بعض فقہاء علی الاطلاق اسقاط کے خلاف ہیں، جن لوگوں نے اسقاط کی اجازت چار مہینہ تک کی مدت میں دی ہے ان کے پیش نظر رحم مادر میں نطفہ کے قرار پانے کے مختلف مراحل ہیں اور وہ ان مراحل کو مسئلہ کی بنیاد سمجھتے ہیں سورۃ المومنون میں ہے:

"ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار

۱ـ رد المحتار علی در مختار ج۲ ۲ـ ایضاً ۳ـ مسلم کتاب القدر

پڑتا ہے کہ چار ماہ سے قبل ہوئی تھی کیونکہ استقرار حمل کا احساس عورت کو بہت جلد ہو جاتا ہے اور زنا جیسا بڑا اخلاقی اور مذہبی جرم ہے اس کے ارتکاب کے نتیجے میں احساس جرم اور احساس ندامت فطرتاً لازماً ہوتا ہے جب کہ اس کا ضمیر زندہ اور اخلاقی حس بحال ہو۔ حضرات صحابہ اس سلسلہ میں نہایت حساس تھے اور فیضان نبوت کی تربیت کا نتیجہ تھا، اس بنا پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ غامدیہ نے چار ماہ کے بعد اس کا احساس کیا ہوگا۔ واقعہ کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو چار مرتبہ کے اقرار زنا پر فوراً سنگسار کا حکم نہیں دیا جب آپ اس کے حمل سے آگاہ ہوئے تو اسے وضع حمل اور رضاعت پر موخر کر دیا کیونکہ آپ کے پیش نظر غامدیہ کے علاوہ ایک اور جان کا سوال تھا جو ان کے شکم میں نمو پا رہی تھی۔ چنانچہ آپ نے اس کو زندگی حاصل کرنے کا موقع دیا اور غامدیہ کو فوراً سنگسار نہیں کیا۔

ٹھیک اسی طرح استقاط کی اجازت کو بھی سمجھ لیا جائے۔ جو فقہاء مطلقاً استقاط کے عدم جواز کے قائل ہیں مزاج اسلام سے ان کی رائے زیادہ ہم آہنگ ہے اور جن فقہاء نے اباحت کی رائے دی ہے ان کی رائے عذر پر محمول کی جائے گی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طبی ذرائع سے یہ معلوم ہو جائے کہ رحم مادر میں نمو پانے والا بچہ ناقص الخلقت ہے، یا موروثی مہلک مرض میں مبتلا ہے یا دیگر عوارض اسے لاحق ہو سکتے ہیں تو کیا چار ماہ سے قبل یا بعد استقاط کی اجازت دی جائے گی؟ ان صورتوں میں چار ماہ کے بعد تو ہرگز نہیں دی جا سکتی البتہ اس سے پہلے بھی علی العموم نہیں دی جانی چاہئے لیکن معاملہ کی سنگینی سے تخفیف ہو سکتی ہے۔ عمومی اجازت سے ہر حاملہ خفیف وظیفہ استقاط کو بہانہ بنا سکتی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک پہلو یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ ایک غیر یقینی خطرہ کی وجہ سے نمو پانے والے جنین کی زندگی ختم نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح ان صورتوں میں بھی مذکورہ مدت کے گذر جانے کے بعد یا قبل استقاط کی اجازت ہرگز نہیں ہوگی کہ والدین بچہ نہیں چاہتے، حاملہ بچہ کی پرورش نہیں کر سکتی اور اگر عورت زنا بالجبر سے حاملہ ہوتی ہے تو چونکہ جبری زنا میں عورت معصوم ہوتی ہے اس لئے ایک ایسے نطفہ کو اسے اپنے شکم میں پرورش کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جس سے اس کو قانونی اخلاقی اور جذباتی رشتہ نہ ہو بلکہ نفرت، ذلت اور افسوس کی نفسیاتی کشمکش میں مبتلا ہو کر اسے اپنے اندر بوجھ سمجھتی ہو۔ استقرار حمل کے فوراً بعد اسے استقاط کا موقع مل سکتا ہے اس مرحلہ میں اگر اس نے استقاط نہیں کرایا تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بچہ کو جنم دینے پر راضی ہے، لہٰذا اب اسے استقاط کا حق نہیں ملنا چاہئے۔ اور اگر حمل کی وجہ سے عورت کی زندگی خطرہ میں ہو تو جنین اور عورت دونوں کی ہلاکت سے بہتر ہے کہ جس کا بچانا ممکن ہو اسے بچا لیا جائے۔ عورت کی مستقل زندگی جس پر خاندان کی اساس ہے بہر حال جنین کی موہوم زندگی کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوگی۔

اگر اسقاط کی اجازت مطلقاً دی جائے گی تو ایک جان کے قتل کے علاوہ یہ نقصان ہوگا کہ مرد اور زن الٹرا ساؤنڈ کی سہولت سے فائدہ اٹھا کر جنین کی جنس معلوم کریں گے اور جب ان کو یہ معلوم ہوگا کہ رحم میں پرورش پانے والا جنین لڑکا نہیں لڑکی ہے تو اسقاط کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا اور صنف عورت کی نہ صرف تعداد کم ہوگی بلکہ اس کی عزت و وقار اور حقیقت بھی کم سے کم تر ہوتی چلی جائے گی چنانچہ اس طرح کا غیر انسانی عمل ادھر چند سالوں سے ہندوستان بالخصوص بمبئی میں بڑھنے لگا ہے۔

رحم مادر میں بچہ کی صحت اور جنس کو معلوم کرنے کے حسب ذیل ذرائع اب تک قابل استعمال ہیں۔

۱۔۔۔ ایمینولنٹیسس (AMNIOLENTECES)

۲۔۔۔ فیٹس کاپی (FETOS COPY)

۳۔۔۔ الٹرا ساؤنڈ (ULTRA SOUND)

۴۔۔۔ ایکسرے (X-RAYS)

ان ذرائع کے اختیار و استعمال میں ظاہر ہے معالج کا اہم رول ہوگا۔ اسی لئے بعض علماء و دانشور اس میں مسلم ڈاکٹر کی قید لگاتے ہیں مگر شاید اس سے مسائل پیچیدہ ہو سکتے ہیں کیونکہ ہندوستان جیسے ملک میں بعض علاقوں میں مستند ڈاکٹر نہیں ملتے چہ جائیکہ مسلمان ڈاکٹر ملیں۔ اس لئے مسلم ڈاکٹر کی عدم موجودگی میں غیر مسلم ڈاکٹر پر بہر حال اعتماد کرنا ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ضبطِ تولید اور قرآنی نقطۂ نظر

از ـــــ مولانا ضیاء الدین اصلاحی، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

قرآن مجید کے نزول کے وقت عربوں میں قتل اولاد کی تین صورتیں رائج تھیں۔

ا ـــــ پہلی قسم کا تعلق مشرکانہ توہمات سے تھا یعنی نذر و نیاز کے طور پر لوگ اپنی اولاد کو دیوی اور دیوتاؤں کے نام پر قربان کر دیتے تھے، قتل اولاد کی اس رسم قبیح کی شناعت ان لفظوں میں بیان کی گئی ہے:

وکذالک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاءھم لیردوھم ولیلبسوا علیھم دینھم ولو شاء اللہ ما فعلوہ فذرھم وما یفترون[1]

اور اسی طرح مزین کر دیا بہت سے مشرکوں کی نگاہ میں ان کی اولاد کے قتل کو ان کے شریکوں نے تاکہ ان کو ہلاک کریں اور گڈمڈ کر دیں ان پر ان کے دین کو اور اگر اللہ چاہتا تو وہ یہ کام نہ کرتے سو تو چھوڑ دے وہ جانیں اور ان کا جھوٹ[2]

آگے چل کر مشرکانہ توہم کی بنا پر اپنی اولاد کو قتل کرنے والوں کا اس طرح ذکر کیا ہے:

قد خسر الذین قتلوا اولادھم سفھا بغیر علم وحرموا ما رزقھم اللہ افتراءً علی اللہ قد ضلوا وما کانوا مھتدین[3]

جن لوگوں نے اپنی اولاد کو بغیر سمجھے نادانی سے قتل کیا وہ ناکام ہوئے اور حرام ٹھہرا لیا اس رزق کو جو اللہ نے

---

[1] انعام: ۱۳۷ [2] ترجمہ شیخ الہند

[3] انعام: ۱۴۰

ان کو، بہتان باندھ کر اللہ پر بے شک وہ گمراہ ہوئے اور نہ آئے سیدھی راہ پر

یہ طریقہ کثرت سے بت پرست قوموں میں پایا جاتا تھا اور عجب نہیں کہ آج بھی رائج ہو۔

۲ ــــ دوسری صورت لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینے کی تھی۔ یہ سنگدلانہ رسم بھی دور جاہلیت میں بعض عرب قبائل میں پائی جاتی تھی۔ فرمایا:

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ[1]

اور جب زندہ درگور کی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ پر قتل کی گئی تھی۔

سورۂ نحل اور سورۂ زخرف میں اس سنگدلانہ رسم کا سبب غیرت کا غلط جذبہ یا تصور بتایا گیا ہے جس کے نتیجہ میں بعض غیرت مند لوگ اپنے لئے تو بیٹوں کو پسند کرتے تھے اور خدا کے لئے بیٹیوں کو ٹھہراتے تھے۔ عورتیں مردوں کے مقابلہ میں فطرتاً جسمانی، ذہنی اور روحانی حیثیت سے کمزور اور پست ہوتی ہیں اور وہ بحث و مباحثہ اور گفتگو میں بھی عاجز و درماندہ رہ جاتی ہیں۔ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ۔

ظاہر ہے کہ عورتیں بالعموم مردوں کے مقابلہ میں زیادہ کمائی نہیں کر سکتیں اس لئے لوگ بچیوں کی پرورش و پرداخت کا بوجھ اٹھانے کے بجائے انہیں زندہ درگور کر دیتے تھے۔ آج کل جہیز کی لعنت نے بھی ایسی ہی ایک صورت پیدا کر دی ہے جس کے نتیجہ میں لڑکیاں خود کو اور والدین بھی خودکشی کر لیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ آج بھی اگر کسی کے یہاں بچی پیدا ہوتی ہے تو اس کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو جاہلی عربوں کی ہوتی تھی کہ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ۔

۳ ــــ تیسری صورت یہ تھی کہ فقر و فاقہ کے خوف اور اندیشہ کی وجہ سے لوگ اپنے بچوں کو قتل کر دیتے تھے۔ اس کا ذکر دو جگہوں پر ہے:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ[2]

آپ کہہ دیجئے کہ تم آؤ میں سناؤں جو حرام کیا ہے تم پر تمہارے رب نے کہ تم اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو اور والدین کے ساتھ نیکی کرو۔ اور اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو، ہم تم کو بھی رزق

---

۱ تکویر : ۹،۸ ۲ انعام : ۱۵۱

دیتے ہیں اور ان کو بھی۔

دوسری جگہ فرمایا:

ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقہم وایاکم ان قتلہم کان خطأ کبیرا[۱]

اور تم اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشہ سے قتل نہ کرو ہم ان کو بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی یقیناً ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے۔

دونوں آیتوں میں اولاد کو فقر و فاقہ کے ڈر سے قتل کرنے کا ہی ذکر نہیں ہے بلکہ اس کے سبب و محرک پر بھی ضرب کاری لگائی ہے کہ اولاد اور ان کے سرپرستوں کا روزی رساں خدا ہے انسان نہیں۔ موخر الذکر آیت سے پہلے اس کی بھی صراحت کر دی گئی ہے کہ رزق خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس کی مصلحت جس کے لئے مقتضی ہوتی ہے اس کے لئے روزی میں وسعت کر دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے اندازہ سے ایک خاص مقدار میں دیتا ہے۔

ان ربک یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا[۲]

بے شک آپ کا رب اپنے بندوں میں سے جس کے لئے چاہتا ہے رزق کو پھیلاتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے کم کرتا ہے یقیناً وہ اپنے بندوں کی خبر رکھنے والا اور دیکھنے والا ہے۔

قرآن مجید نے جابجا اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ ہر وجود کو رزق خدا کی طرف سے ملتا ہے انسان کا اپنے آپ کو اپنا، اپنی اولاد اور دوسرے متعلقین کا رازق سمجھنا غلط ہے۔ انسان کی حیثیت محض واسطہ اور ذریعہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے ایسے طریقوں سے روزی دیتا ہے جن کا اسے خیال بھی نہیں ہو سکتا۔ فرمایا:

ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب ومن یتوکل علی اللہ فہو حسبہ[۳]

اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے راستہ نکال دیتا ہے اور اس کو اس طرح سے رزق دیتا ہے کہ اس کو احساس تک نہیں ہوتا، اور جو شخص اللہ پر بھروسہ رکھتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

زمین پر رینگنے والے حشرات الارض، چوپایوں اور فضا میں اڑنے والے پرندوں کو بھی خدا ہی روزی دیتا ہے

وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا[۴] اور زمین میں جتنی جاندار چیزیں ہیں ان سب کا رزق اللہ ہی پر ہے۔

---

[۱] بنی اسرائیل: ۳۱ [۲] بنی اسرائیل: ۳۰ [۳] طلاق: ۲، ۳ [۴] ہود: ۶

جو لوگ خدا کے حکم کے بعد بھی ہجرت نہیں کر رہے تھے اور کفر و شرک کی سرزمین کو جہاں آزادی و اطمینان سے خدا کی عبادت کا موقع میسر نہیں تھا چھوڑنے میں اس لئے تأمل کر رہے تھے کہ نئے ملک اور شہر میں کیا کھائیں گے اور اپنے بال بچوں کو کیسے کھلائیں گے ان کو جہاں یہ بتایا کہ " ان ارضی واسعۃ " وہاں یہ بھی ارشاد ہوا :

وکاین من دابۃ لا تحمل رزقھا اللہ یرزقھا وایاکم وھو السمیع العلیم۔[1]

اور کتنے جانور ہیں جو اپنی روزی اٹھائے نہیں رکھتے اللہ تعالیٰ ان کو بھی رزق دیتا ہے اور تم کو بھی اور وہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔

سورۂ واقعہ میں استفہام کے اسلوب میں اللہ تعالیٰ کے خالق و رازق اور اصل مسبب الاسباب ہونے کا ذکر ہے۔ سورۂ نساء میں وراثت اور بعض دوسرے معاملات کی تفصیل بیان کی گئی ہے جن میں انسان کا رجحان شفقت و ہمدردی کی بنا پر کمزور اور مغلوب الحال اشخاص کی جانب ہو جاتا ہے اور وہ مواسات و ہمدردی کے جوش میں عدل و انصاف کے تقاضوں کو فراموش کر دیتا ہے یہ تنبیہ کی گئی ہے :

یایھا الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین ان یکن غنیا او فقیرا فاللہ اولی بھما فلا تتبعوا الھوی ان تعدلوا وان تلوا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیرا۔[2]

اے ایمان والو! تم انصاف پر قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے بن جاؤ اگرچہ اپنے یا والدین اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف ہی کیوں نہ ہو اگر وہ مالدار ہیں یا غریب اور ان دونوں کے ساتھ اللہ کو زیادہ تعلق ہے پس تم اپنی خواہش نفس کی پیروی نہ کرو انصاف کرنے میں۔ اور اگر تم کج بیانی کرو گے یا پہلو تہی کرو گے تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہارے سب اعمال کی خبر رکھتے ہیں۔

زیر بحث آیت میں ان یکن غنیا او فقیرا فاللہ اولی بھما کے الفاظ خاص طور پر قابل غور ہیں یعنی امارت کی وجہ سے کسی کے ساتھ حق تلفی کا معاملہ کر کے اور غربت کی وجہ سے کسی کے ساتھ رحم و مروت کا معاملہ کر کے حق و عدل کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے بلکہ ان کے معاملہ کو اللہ کے حوالہ کرتے ہوئے حق و عدل پر قائم

---

[1] عنکبوت : ۶۰

[2] نساء : ۱۳۵

رہنا چاہیے۔ اللہ سے زیادہ کس کو ان لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے!

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ قرآن کی رو سے یہ وحشت و بربریت ہے کہ اولاد کو تنگ دستی یا عار وغیرہ کی وجہ سے قتل کر دیا جائے۔ آج کی مہذب دنیا میں بھی کبھی کبھی اس قسم کی لرزہ خیز خبریں ان ملکوں سے آجاتی ہیں جن میں غربت زیادہ ہے۔ بہرحال قرآن مجید نے انسان کی اس جہالت کو دور کرنے کے لئے بتایا کہ بچوں اور ان کے سرپرستوں کو روزی خدا دیتا ہے اس لئے بچوں کی پرورش اور اپنی تنگ دستی سے گھبرا کر انہیں قتل کرنے کی ظالمانہ حرکت سے باز آجاؤ۔ نحن نرزقهم وإياكم۔

یہاں یہ سوچنا ہے کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ضبط ولادت کی جو تحریک چل رہی ہے، درحقیقت فیملی پلاننگ اور خاندانی منصوبہ بندی وغیرہ کے نام سے جو کچھ ہو رہا ہے کیا وہ قتل اولاد کی قرآنی ممانعت ہی کے قسم کی چیز ہے؟ بظاہر تو یہ دو مختلف چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور برتھ کنٹرول وغیرہ میں وہ سنگ دلی اور بربریت بھی نہیں ہے جو قتل اولاد میں ہے۔ لیکن قرآن مجید نے قتل اولاد کا جو محرک بتایا ہے وہ بنیادی طور پر ضبط تولید کی اس تحریک میں بھی موجود ہے یعنی جس طرح عرب جاہلیت کے لوگ اپنے کو اپنی اور اپنی اولاد اور دوسرے متعلقین کا رزق رساں سمجھتے تھے اسی طرح آج کا متمدن انسان بھی سب کچھ اپنے ہی کو سمجھتا ہے اور خدا کے رزاق ہونے کا تصور اس کے ذہن و دماغ سے غائب ہو چکا ہے یہی وجہ ہے کہ اضافہ آبادی کو روکنے کی اسکیمیں تیار کی جا رہی ہیں چاہے وہ عرب جاہلیت جیسی سنگ دلانہ نہ ہو لیکن ان کا سبب اور بنیادی فلسفہ وہی ہے جس طرح وہ لوگ خدا کے بجائے اپنے کو رازق سمجھ بیٹھے تھے اسی طرح یہ اسکیمیں اور منصوبے بنانے والے بھی سمجھ بیٹھے ہیں ہمارے خیال میں حکومتوں کی سطح پر اس سلسلہ میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ قدرت کے معاملہ میں مداخلت اور نظام قدرت سے دور اندازی ہے۔ حکومت کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ وہ وسائل معاش کو فروغ دے، اپنے ملک کے لوگوں کی حالت کو بہتر بنانے اور ان کا معیار زندگی بلند کرنے کے لئے محنت، اقتصاد، اعتدال اور کفایت شعاری سے کام لے، فضول خرچی اور اسراف سے خود بچے اور دوسروں کو بچائے، جنسی ملاپوں پر پانی کی طرح روپیہ نہ بہائے، لوٹ کھسوٹ، رشوت اور چور بازاری کا سدباب کرے اور لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ کرے۔ لیکن اس کی منصوبہ بندی کا کام نہ کہ عملی اور پیداوار گھٹائیں گے اور اسی حساب سے بچوں کو پیدا کریں گے نہ یہ کہ آبادی کی شرح اس سے بڑھ گئی تو مصنوعی تدبیروں سے اسے کم کریں گے۔ یہ کام کسی بھی انسان کے دائرہ کار سے باہر اور قدرت کے معاملہ میں دخل اندازی ہے۔

اس طرح پہلے دور میں قتل اولاد کی جو بہیمانہ صورت اختیار کی گئی تھی اسے موجودہ دور میں ایک مہذب

شکل دے دی گئی ہے لیکن دونوں کی روح یکساں ہے

اب اس مسئلہ پر ذرا دوسرے انداز سے غور کیجئے۔ خدا نے دنیا کی ہر چیز کے جوڑے بنائے ہیں کائنات کی کوئی چیز جوڑی نہیں ہے۔

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے تاکہ تم دھیان کرو۔

اور دوسری جگہ فرمایا،

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

پاک ہے وہ ذات جس نے تمام جوڑوں کو پیدا فرمایا ان چیزوں سے بھی جو زمین میں اگتی ہیں اور خود ان کی جانوں سے بھی اور اس چیز سے بھی جس کی خبر ان کو نہیں ہے

خود انسان کو بھی جوڑے کی صورت میں پیدا کیا،

وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا[3] ——— اور ہم نے تم کو جوڑے سے پیدا کیا۔

یہ مسئلہ توحید کی تائید و تقویت کی دلیل ہے جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ یہاں یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ اشیائے کائنات کا اس طرح جوڑا ہونا اس لئے بھی ہے کہ ایک کے وجود کے اندر جو نقص رہ گیا ہے اس کو دوسرا پورا کرے۔ اسی قانون فطرت کے مطابق انسان کو دو مختلف جنسوں یعنی مرد اور عورت میں اس طرح تقسیم کر دیا ہے کہ ہر جنس دوسری جنس سے ملنے کی قدرتی طلب رکھتی ہے اور دونوں کے ملنے سے ازدواجی زندگی کی ایک کامل صورت پیدا ہوتی ہے:

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا[4]

آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے نے تمہارے ہی جنس سے تمہارے لئے جوڑے بنائے اور چوپایوں کے جوڑے بنائے۔

۱؎ ذاریات۔ ۲؎ یٰسٓ۔

۳؎ نبا۔

۴؎ شوریٰ۔

یہ اس لئے کہ دو ہستیوں کی رفاقت سے محبت اور سکون کا ماحول پیدا ہو اور دونوں کے اشتراک سے زندگی کی محنتیں اور مشقتیں، دشواریاں اور تلخیاں سہل اور گوارا ہو جائیں۔ فرمایا:

ومن آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیہا وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ ان فی ذالک لآیات لقوم یتفکرون[۱]۔

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ تمہارے لئے تمہاری ہی قسم سے عورتیں پیدا کیں تاکہ تم ان سے اطمینان و سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و رحمت رکھ دی۔ یقیناً اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔

پھر اسی ازدواجی زندگی سے اللہ نے توالد و تناسل کا سلسلہ قائم کیا، ایک طرف نسب کا رشتہ ہے جو انسان کو پچھلوں سے جوڑتا ہے، دوسری طرف صہر (دامادی) کا رشتہ ہے جو اسے آگے آنے والوں سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس طرح جو آدمی اکیلا تھا وہ ایک وسیع حلقہ و دائرہ میں شامل ہو جاتا ہے اور اس طرح رشتوں اور قرابتوں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے جڑی ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وھو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصھرا[۲]۔

اور وہی ذات ہے جس نے پانی سے انسان پیدا کیا پھر اس کے لئے نسبی اور سسرالی رشتہ بنایا۔

پھر نسب و صہر کے اس رشتہ سے بے شمار افراد، خاندان اور قبیلے وجود میں آتے ہیں:

واللہ جعل لکم من انفسکم ازواجا وجعل لکم من ازواجکم بنین وحفدۃ[۳]

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے تمہاری ہی قسم سے عورتیں پیدا کیں اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں سے بیٹے اور پوتے دیئے۔

توالد و تناسل کا یہی سلسلہ دنیا کی آبادی کی کثرت و وسعت کا باعث بنتا ہے۔ فرمایا:

یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منھا زوجھا وبث منھما رجالا کثیرا ونساء[۴]۔

اے لوگو! ڈرو اپنے اس رب سے جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اس سے اس کے جوڑے کو بنایا اور ان دونوں سے بہت سے مرد و عورت پھیلا دیئے۔

---

[۱] روم: ۲۱ [۲] فرقان: ۵۴ [۳] نحل: ۷۲ [۴] نساء: ۱

کیا ان آیتوں سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دنیا کی رونق انسانوں سے ہے اسی لئے قرآن مجید افزائش نسل پر زور دیتا ہے اور نسل انسانی کی وسعت اور پھیلاؤ کا ذکر کرتا ہے۔ ان میں کہیں ان اندیشوں اور خطرات کا ذکر نہیں ہے جن کی وجہ سے اضافۂ آبادی کو روکنے کے لئے موجودہ دور کی حکومتیں اور افراد سرگرم عمل نظر آتے ہیں۔ میں اس موقع پر احادیث کا ذکر قصداً نہیں کر رہا ہوں کیوں کہ مضمون پھیل جائے گا۔

قرآن مجید نے ہماری توجہ بار بار اس حقیقت کی طرف مبذول کرائی ہے کہ پوری کائنات انسان کے فائدہ اور استعمال کے لئے بنائی گئی ہے اور اسی کے ساتھ اس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد کی گئی ہیں جن کو حقوق اللہ اور حقوق العباد کہا جاتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کو عبادات اور اخلاق و معاملات کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اس کی تعبیر ایمان و عمل صالح کے دو جامع اور بلیغ لفظوں سے کی ہے۔ ممکن ہے بعض لوگ ان حقوق و ذمہ داریوں کو ایک بوجھ تصور کریں اور ازدواجی زندگی اور نسب و صہر کے سلسلہ کو بھی ایک بندش اور زحمت خیال کریں۔ اس لئے وہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی فکر کریں۔ مگر یہ تصور و خیال قرآنی نقطۂ نظر کے خلاف ہے جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے یہاں قرآن کی اس وضاحت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں کہ:

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا[1] ـــــ اللہ تعالیٰ کسی بھی شخص کو وسعت و طاقت کے بقدر ہی مکلف بناتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان پر جو ذمہ داریاں عائد کی گئی ہیں وہ اس کے حد وسعت و امکان سے باہر نہیں دین کے فرائض و احکام میں کوئی تنگی اور حرج نہیں ہے۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج[2] ـــــ اور تمہارے اوپر دین میں کوئی حرج نہیں رکھا۔

آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ کوئی قاعدہ اور اصول استثناء سے خالی نہیں ہوتا اگر واقعی ناگزیر اسباب پیدا ہو جائیں جن میں برتھ کنٹرول ضروری ہو تو یہ ناگزیر اسباب اور مخصوص حالات اس کا جواز فراہم کر دیں گے کہ ہمارے خیال میں یہ ضرورت خاص خاص اشخاص ہی کے لئے ہوگی، اجتماعی طور پر ایسے حالات بہت کم پیش آئیں گے، لیکن اگر کسی وقت قومی مفاد کا یا اقتضاء ہو تو اصحاب علم و نظر اس کو غور و فکر کا موضوع بنا سکتے ہیں۔ بعض صحابہ سے عزل کی جو صورت بیان کی جاتی ہے وہ بھی انفرادی نوعیت کا معاملہ ہے۔ قرآن مجید کی درج ذیل آیت سے بھی

---

[1] بقرہ   [2] حج

اس کی تائید ہوتی ہے:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی نہیں چاہتا۔

رہا مرض اور بیماری کا اندیشہ تو اس کی وجہ سے اسقاط حمل اور برتھ کنٹرول کے جواز میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ مریض کو قرآن نے جس طرح جنگ و جہاد میں شرکت سے معذور قرار دیا ہے اور ان کے لئے دوسرے احکام و فرائض میں تخفیف اور سہولت مہیا کر دی ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی انہیں سہولت دی جانی چاہئے۔

پھر اضطرار کی حالت میں جب مردار کھانے کی شریعت نے اجازت دی ہے تو اگر کوئی شخص خدا کی رزاقیت پر ایمان و اعتقاد رکھتے ہوئے اپنے خاص حالات اور ناگزیر مجبوریوں یا بیماری وغیرہ کی وجہ سے اگر فیملی پلاننگ کی موجودہ صورتوں کو اپناتا ہے تو اس کے لئے قرآن مجید کی رو سے کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

آخری بات یہ ہے کہ قرآن مجید نے انسان کی اخروی زندگی کو حقیقی اور اصل بتایا ہے اور زخارف دنیوی پر ریجھنے کے بجائے آخرت کو مطمح نظر بنانے پر زور دیا ہے۔ مگر اس کے باوجود اس نے دنیا کی زندگی کو بھی اچھی بہتر اور خوشگوار بنانے کی تائید کی ہے۔ ہم ہر نماز کے بعد یہ دعا کرتے ہیں:

ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔

اے ہمارے رب! ہم کو دنیا و آخرت دونوں میں اچھائی نصیب فرما اور جہنم کی آگ سے ہماری حفاظت فرما۔

اس لئے ہم کو خدا کی مرضی اور خوشنودی کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کی دی ہوئی عقل و فہم و دل و دماغ اور اختراع و ایجاد کی ان گوناگوں صلاحیتوں سے جو ہماری فطرت میں ودیعت کی گئی ہیں کام لے کر دنیا کی زندگی کو بھی اچھی اور بہتر بنانے سے غافل نہیں رہنا چاہئے اگر کسی مرحلہ اور موڑ پر ضبط ولادت اس کے لئے ضروری ہو تو اس سے بھی کام لیا جا سکتا ہے مگر خدا کی رزاقیت کا عقیدہ کسی حال میں کمزور نہیں ہونا چاہئے بنیادی چیز نیت ہے یہ درست ہونی چاہئے۔ ہم اس کو سب سے مخفی رکھ سکتے ہیں مگر اللہ تو علیم بذات الصدور ہے اس سے ہماری کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

ان اللہ لا یخفی علیہ شیء فی الارض ولا فی السماء ــــ یقیناً اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں نہ آسمان میں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

۱؎ بقرہ:

ضبط تولید سے متعلق سوالات کے جوابات

از ——— خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

مستقل منع حمل

۱۔ منع حمل کی ایسی صورت جو مستقل طور پر قوت تولید کو ختم کردے، جس کے لئے ہمارے زمانہ میں مردوں کی نس بندی اور عورتوں کا آپریشن کیا جاتا ہے، اصلاً حرام ہے اور قطعاً جائز نہیں۔ اس کے لئے "اختصاء" کی صورت اختیار کی جاتی تھی، بعض صحابہ نے خود کو خصی کرلینا چاہا تاکہ زیادہ سے زیادہ وقت عبادت کے لئے میسر آسکیں تو آپ نے منع فرمایا۔ حضرت سعد بن وقاصؓ سے مروی ہے کہ اگر حضور نے اس کی اجازت دی ہوتی تو ہم لوگ خصی ہوجاتے۔ رد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل ولو اذن له لاختصینا ۱

اسی بنا پر فقہاء نے بھی اختصاء کو حرام قرار دیا ہے۔ قاضی ابو الحسن ماوردی لکھتے ہیں:

ویمنع من خصاء الآدمیین والبہائم ویؤدب علیہ ۲

حافظ ابن حجر نے نہ صرف "اختصاء" بلکہ ایسی ادویہ کے استعمال کو بھی حرام قرار دیا ہے اور اس پر اتفاق نقل کیا ہے جو قوت تولید کو ختم کردے

والحجة فيه انهم اتفقوا على منع الجب والخصاء فيلحق بذلك ما في معناه من التداوي بالقطع اصلاً ۳

---

۱ بخاری و مسلم عن سعد بن وقاص

۲ الاحکام السلطانیہ ۳ فتح الباری ۹/۱۱۹

جس نوعیت کا تغیر وہ مردوں کے لئے جائز نہیں خود اس شخص کے لئے بھی جائز نہیں کہ جس طرح قتل غیر جرم ہے خودکشی بھی حرام ہے اور فتاویٰ عالمگیری کا بیان ہے کہ قتل نفس کی حرمت قتل غیر سے بڑھ کر ہے۔[1]

البتہ اگر زوجین میں سے کوئی کسی ایسے موذی اور شدید مرض میں مبتلا ہو کہ ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق ان کی اولاد میں اس مرض کے متعدی ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو جیسے جذام اور جنون وغیرہ اور عارضی موانع حمل کے استعمال کے باوجود استقرار حمل کا احتمال رہتا ہو یا عارضی موانع کا استعمال طبی اعتبار سے مضر ہو یا داخلی عدم قوتوں کی وجہ سے وہ دائمی موانع کے استعمال کے لائق نہ ہو اور گروہ صاحب اولاد ہو چکے ہوں کوئی ایسا ذمہ دار بھی موجود نہ ہو جو بچوں کی پرورش کر سکے ان حالات میں "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ آگے مذکور ہوگا فقہاء نے ضرورۃً "اسقاط حمل" کی اجازت دی ہے اور حمل کو وجود میں آنے سے روک دینا بمقابلہ اس حمل کو ضائع کرنے سے کمتر ہے جو وجود میں آ چکا ہے

نفخ روح کے بعد اسقاط

۲ ـــــ اسقاط حمل کے مسئلہ پر غور کرنے کے لئے ہمیں اس کے دو مرحلوں پر غور کرنا چاہئے۔ ایک صورت یہ ہے کہ حمل میں جان پیدا ہو چکی ہے۔ حدیث کے مطابق استقرار حمل کے چار ماہ یعنی ۱۲۰ دن بعد روح پیدا ہوتی ہے اور غالباً "علم الجنین" کے جدید ماہرین بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔ علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

والتسبب في اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعاً وهو من قتل النفس[2]

اور فتاویٰ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ میں ہے:

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذي قال الله فيه واذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت[3]

۱۔ فتاویٰ عالمگیری ۵/۳۶۰ ط دیوبند

۲۔ فتح العلی المالک ۱/۳۹۹

۳۔ ج ۳۴ ص ۱۶۰

اعضاء کے ظہور سے پہلے بھی اسقاط مکروہ ہے کیوں کہ وہ منی کے رحم میں جانے کے بعد اب اس کا مآل زندگی ہے لہٰذا وہ زندہ وجود کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے۔

فقہاء مالکیہ تو اس باب میں سخت گیر ہیں، الشرح الکبیر للدردیر میں ہے:

لا یجوز اخراج المنی المتکون فی الرحم ولو قبل الاربعین یوما واذا نفخت فیہ الروح حرم اجماعا[1]

منی جو رحم میں پہونچ چکی ہو اس کا اخراج، گو چالیس دنوں کے قبل ہی ہو، جائز نہیں، اور جب جنین میں روح پیدا ہو جائے تب تو بالاجماع حرام ہے۔

احمد علیش مالکی کہتے ہیں:

لا یجوز استعمال دواء لمنع الحمل واذا امسک الرحم المنی فلا یجوز للزوجین ولا لاحدھما ولا للسید التسبب فی اسقاطہ قبل التخلق علی المشہور[2]

منع حمل کی غرض سے دوا کا استعمال جائز نہیں، رحم جب منی کو روک لے تو زوجین یا ان میں سے کسی ایک یا آقا کے لئے اعضاء کی تخلیق سے پہلے بھی اسقاط کا ذریعہ اختیار کرنا قول مشہور کے مطابق جائز نہیں۔

شیخ الاسلام عزالدین بن عبد السلام شافعی نے مانع حمل ادویہ کے استعمال کو منع کیا ہے[3]، تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اسقاط حمل بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ شوافع کے ہاں اس مسئلہ میں اتفاق رائے نہیں ہے اور بعض شوافع نے "نفخ روح" سے پہلے اسقاط کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے۔ ابن حجر مکی کہتے ہیں:

انھم اختلفوا فی جواز التسبب فی القاء النطفۃ بعد استقرارھا فی الرحم وان ابا اسحاق المروزی یجوز القاء النطفۃ والعلقۃ ونقل عن الغزالی انہ اورد فی بحث العزل ما یدل علی تحریمہ وقال انہ الاوجہ لانہ بعد الاستقرار آیلۃ للتخلق[4]

---

[1] ۲۶۶/۲ [2] فتح العلی المالک ۲۹۹/۱

[3] فتح العلی المالک ۲۹۹/۱

[4] نہایۃ المحتاج ۱۸۹/۶

رحم میں استقرار کے بعد نطفہ کے اخراج کی تدبیر کرنے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام مروزی نطفہ اور علقہ (بستہ خون) کے اسقاط کو جائز قرار دیتے ہیں، امام غزالی سے نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے عزل کی بحث میں لکھا ہے کہ یہ اس کی حرمت پر دال ہے اور اسی کو زیادہ درست قول قرار دیا ہے اس لئے کہ نطفہ رحم میں استقرار کے بعد زندگی کے لائق ہو چکا ہے۔

علامہ شرف الدین موسیٰ حنبلی نے بھی مطلقاً (نفخ روح سے پہلے اور بعد کی تفریق کے بغیر) اسقاط حمل کو تعزیری جرم شمار کیا ہے[1]۔ یہی بات ابن قدامہ نے بھی لکھی ہے[2]۔ ابن حزم نے چار ماہ کے بعد اسقاط پر "غرہ" کے ساتھ کفارہ بھی واجب قرار دیا ہے اور اس سے پہلے صرف غرہ[3]۔ ابن حزم نے ابراہیم نخعی سے بھی نقل کیا ہے کہ عورت جسم میں کوئی شئی داخل کرکے یا کسی دوا کا استعمال کرکے اسقاط کرے تو غرہ کے ساتھ کفارۂ قتل بھی ادا کرے[4]۔

پس یہ بات قریب بہ صواب ہے کہ نفخ روح سے قبل بھی اسقاط حمل جائز نہیں، البتہ کسی ایسے عذر کی بنا پر جو عند الشرع معتبر ہے، اسقاط حمل جائز ہوگا۔ اور ظہیریہ اور عالمگیری وغیرہ میں جہاں مطلقاً اسقاط حمل کا جواز مذکور ہے، وہاں حالت عذر ہی میں اسقاط حمل مراد ہے ـــــ کس قسم کے اعذار میں اسقاط حمل کی اجازت ہے، اس کا اندازہ ان جزئیات سے ہوتا ہے جو کتب فقہ میں موجود ہیں، مثلاً عالمگیری میں ہے:

امرأة مرضعة ظهر بها حبل وانقطع لبنها وتخاف على ولدها الهلاك وليس لأب هذا الولد سعة حتى يستأجر الظئر يباح لها أن تعالج في استنزال الدم مادام نطفة أو مضغة أو علقة[5]

دودھ پلانے والی عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ بند ہوگیا اور بچہ پر ہلاکت کا اندیشہ ہو اور بچہ کے باپ کے اندر اس کی استطاعت نہ ہو کہ دودھ پلانے والی عورت کو رکھ سکے تو جب تک نطفہ، بستہ خون یا گوشت کی شکل میں ہے، اس کے اسقاط کے لئے دوا کا استعمال مباح ہوگا

---

[1] الاقناع ۴/۲۹ [2] المغنی ۸/۴۱۰

[3] المحلی ۱۱/۳۱ [4] حوالۂ سابق ص ۳۱

[5] ۵/۳۵۶، طبع دیوبند

اور غور کیا جائے تو مقام مخصوص پر مانع حمل دواؤں کا لگانا بھی اسی حکم میں ہے، اس لئے کہ عزل اور لوپ کے استعمال سے مادہ منویہ عورت کے رحم میں داخل ہی نہیں ہو پاتا اور اس قسم کی ادویہ کے استعمال سے بھی مرد کے مادۂ منویہ کے تولیدی جراثیم مر جاتے ہیں اور عورت کے رحم تک پہونچ نہیں سکتے۔

پس چوں کہ عزل مکروہ ہے، اس لئے بلا عذر منع حمل کے ان ذرائع کا استعمال بھی مکروہ ہے۔ اس سلسلہ میں بعض اعذار خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مثلاً:

ماں کے لئے ہلاکت کا خطرہ ہو، اس کی دماغی صحت یا جسمانی معذوری یا کسی اور شدید مرض کا اندیشہ ہو، اس بچہ کی پرورش کے لائق نہ ہو اور کوئی متبادل نظم نہ ہو، بچہ کے شدید امراض میں مبتلا کا امکان ہو، دو بچوں کے درمیان مناسب فاصلہ رکھنا مقصود ہو، یا اور اس طرح کے اعذار ہیں کہ ان کی وجہ سے ایسے عارضی موانع کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ فقہاء نے اس سے کمتر امر مثلاً بچوں سے متوقع نافرمانی اور بد سلوکی کے خوف سے بھی عزل کی اجازت دی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

رجل عزل عن امرأته بغير إذنها لما يخاف من الولد السوء في هذا الزمان فظاهر جواب الكتاب أن لا يسعه وذكر هنا أنه يسعه لسوء الزمان[۱]

"چھوٹا خاندان" رکھنے کے لئے اس کا استعمال درست نہیں کہ "تزوجوا الودود الولود" حدیث کے خلاف ہے، سماجی دلچسپی کے لئے مسلسل تولید پر تحدید کی گنجائش نہیں اور یہ اسلام کے منشاء اور صنف نازک کے فرائض مادری کے خلاف ہے۔ حسن و جمال کے تحفظ کے لئے بعض لوگوں نے اس کو جائز رکھا ہے، مگر یہ محض حسن ازدواج عورت کے فطری فرائض پر تفوق دینا بھی صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے یہ اعذار عند الشرع ناقابل اعتبار ہیں۔

ہاں اگر اپنے خصوصی حالات کی وجہ سے ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے عورت کسب معاش پر مجبور ہو تو اس کے لئے اجازت دی جا سکتی ہے۔ اسی طرح اقتصادی نقطۂ نظر سے اس وقت جو تحریک تحدید نسل کی چل رہی ہے وہ بے شک "جاہلیت قدیمہ" کی صدائے بازگشت ہے اور "لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" کے تحت ناجائز ہے کیوں کہ آیت کریمہ میں صرف قتل اولاد ہی کی ممانعت نہیں ہے بلکہ "خشیۃ املاق" کے تصور کو مذموم قرار دیا گیا ہے۔

---

[۱] عالمگیری ۳/۴۱۴

هذا ذم لصفة الامتناع لا لأصل الترك۔[1]

ہاں البتہ اس بات پر غور کیا جا سکتا ہے کہ کسی شخص کو انفرادی طور پر اس کے کمزور معاشی حالات کی وجہ سے اس کی اجازت دی جا سکتی ہے، جب کہ عزل کی کراہت فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے اور بعض فقہاء نے "استقرار فی الرحم" سے پہلے مادہ منویہ کے ضیاع میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے مثلاً امام قرطبی کہتے ہیں استقرار فی الرحم سے قبل مادہ منویہ سے کوئی حکم ہی متعلق نہیں ہے۔

ان النطفة لا يتعلق بها حكم اذا القتها المرأة قبل ان تستقر فى الرحم۔[2]

۶ـــــ فطری طریقے

"عارضی منع حمل کی یہ صورت کہ اس کے لئے کسی فعل کا ارتکاب نہیں کیا جائے بلکہ ان مخصوص ایام میں مجامعت سے باز رہا جائے جن میں طبی تحقیق کے مطابق استقرار کا زیادہ امکان ہو فی نفسہ جائز ہے ـــــ البتہ کسی عمل میں قباحت دو اسباب سے آیا کرتی ہے، یا تو اس لئے کہ خود وہ فعل مذموم اور منشاء شریعت کے خلاف ہو یا اس لئے کہ اس کا محرک مذموم قصد و ارادہ بن رہا ہو اسی کو حدیث میں "انما الاعمال بالنیات" سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور فقہاء نے اسی سے "الامور بمقاصدها" کا قاعدہ مستنبط کیا ہے، زیر بحث صورت میں بھی اگر ایسی نیت ہو جو منشاء شریعت کے خلاف نہ ہو، تو مضائقہ نہیں اور ایسی نیت ہو جس کو شریعت کا مزاج قبول نہ کرتا ہو جن میں سے بعض کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، تو مکروہ ہوگا۔

ضبط تولید میں تعاون

۷ـــــ "منع حمل کی جو صورتیں جائز نہیں، مسلمان ڈاکٹروں کے لئے ان میں تعاون کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعانت علی المعصیۃ کی ممانعت فقہاء کے نزدیک مسلم ہے۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

ولو أجر نفسه من ذمى ليعصر له فيتخذ خمرا يكره۔[3]

---

[1] احیاء علوم الدین ۲/۴۶

[2] الجامع لاحکام القرآن ۲/۸ بحوالہ المغنی [3] خلاصۃ الفتاویٰ ۴/۳۴۶

اور اس معاملہ میں مسلمان اور کافر کے درمیان تفریق صحیح نظر نہیں آتی اس لئے کہ تعاون علی المعصیۃ خود کافروں کے ساتھ درست نہیں، گو ان کے دین میں اس کی اجازت ہو۔ فقہاء نے لکھا ہے،

رجل له اب ذمي او امرأة ذمية ليس له ان يقودهما الى البيعة وله ان يقودهما من البيعة الى منزله لان الذهاب الى البيعة معصية ولا كذلك الرجوع[۱]۔

چنانچہ فقہاء نے جہاں انتفاع سے منع کیا ہے وہاں مطلقاً بنی آدم کے انتفاع کو منع کیا ہے اور اس میں کافر و مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

عالمگیری میں ہے،

الانتفاع ببعض آدم حرام[۲]۔

---

۱ حوالہ سابق، ص ۴۴

۲ ج ۵، ص ۳۳۰

مانع حمل تدابیر کا شرعی حکم

از ـــــــ مولانا حسین احمد نذیری، جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور اعظم گڑھ

عارضی مانع حمل تدابیر ـــ جواز کی صورتیں

عارضی منع حمل تدابیر مثلاً نرودھ، لوپ، دوا یا مرہم کے استعمال کی درج ذیل صورتوں میں گنجائش ہے۔

۱ـــــ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ دینے کے لئے تاکہ بچے کو ماں کی طرف سے پوری تربیت اور نگہداشت مل سکے بشرطیکہ پہلا بچہ ایام رضاعت میں ہے اور استقرار حمل ہو گیا تو اس بچے کے لئے ماں کا دودھ مضر ثابت ہوگا، جس سے فطری طور پر اس کے بدن و مزاج میں ضعف و کمزوری پیدا ہو سکتی ہے۔

عن اسماء بنت یزید قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا تقتلوا اولادکم

سرًا فان الغیل یدرک الفارس فیدعثرہ عن فرسہ[1]

اس حدیث کی شرح میں ملا علی قاری لکھتے ہیں:

توضیحہ ان المرأۃ اذا جومعت وحملت فسد لبنہا واذا اغتذی بہ الطفل بقی ضررہ

اثرہ فی بدنہ وافسد مزاجہ اھ[2]

اس کے علاوہ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ نہ ہونے کی صورت میں ماں کی تربیت اور نگہداشت دونوں میں تقسیم ہو جانے کی وجہ سے کسی کی طرف کامل طور پر نہ ہو سکے گی اور ماں کی جانب سے بھرپور نگہداشت

۱؎ رواہ ابو داؤد، مشکوٰۃ ۱/۲۷۶

۲؎ مرقاۃ المفاتیح ۳/۴۴۳

عارضی منع حمل تدابیر ـــ عدم جواز کی صورتیں

درج ذیل صورتوں میں عارضی منع حمل تدابیر کی بھی گنجائش نہیں۔

۱ ـــ معاشی اسباب کے تحت تاکہ بچے کا مستقبل بہتر ہو۔ یہ عذر شرعی نہیں، کیوں کہ معاش کے اعتبار سے مستقبل کی بہتری اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے ذمے رکھی ہے، اس لئے اسے عزل وغیرہ عارضی منع حمل تدابیر کے اعذار میں نہیں شمار کیا جا سکتا۔ یہ پیدا ہونے والے بچے کے متعلق ایسی فکر و تشویش ہے جسے انسان نے بلاوجہ اپنے اوپر لاد لیا ہے:

وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا[1]

وکاین من دابۃ لا تحمل رزقھا اللہ یرزقھا وایاکم[2]

قل ان اللہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر ولکن اکثر الناس لا یعلمون[3]

ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب[4]

لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم[5]

۲ ـــ موجودہ دور کے فیشن "چھوٹا خاندان" کے لئے بھی یہ تدابیر جائز نہیں ہیں۔ "چھوٹا خاندان" کا تصور اسلام کے مزاج و ماحول سے ہم آہنگ نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔[6]

تناکحوا تناسلوا تکثروا فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ۔[7]

گویا اسلام کے نزدیک مرغوب "بڑا خاندان" ہے نہ کہ "چھوٹا خاندان"۔

---

۱ سورہ ھود (رکوع ۱)۔

۲ عنکبوت، ع ۶۔

۳ سبا، ع ۴۔

۴ الطلاق ع ۱، ۵ بنی اسرائیل ع ۴۔

۶ مشکوٰۃ المصابیح ۲/۲۶۷ ۷ فتح القدیر ۲/۲۰۰۔

۳۔ پیشہ ورانہ اسباب مثلاً ملازمت وغیرہ کی وجہ سے بیوی اپنے کیریئر کو باقی رکھنا چاہتی ہے، یہ چیز بھی عذر نہیں، کیوں کہ ملازمت اور کسبِ معاش وغیرہ عورت کے ذمہ نہیں، مردوں کے ذمہ ہے۔ عورت جب تک نابالغ ہے اس کا نفقہ باپ کے ذمہ ہے۔ بالغ ہوگئی، شادی ہوگئی، نفقہ شوہر کے ذمہ ہو گیا۔ اگر شوہر نہ رہے، اولاد ہو تو اولاد کے ذمہ ہے، اور اولاد نہ ہو تو پھر باپ یا بھائی وغیرہ کے ذمہ ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ کمانے اور ملازمت کرنے کی فکر سے اسے بالکلیہ آزاد کر دیا گیا ہے لہٰذا اس میں کیریئر کو باقی رکھنے کی فکر عذرِ شرعی نہیں۔ عورت کے تخلیقی فرائض انتظامِ خانہ داری اور پرورشِ اولاد ہیں۔ ان امور میں خلل ڈال کر کیریئر کو باقی رکھنے کا عذر، عذرِ شرعی نہیں بن سکتا۔ البتہ اگر کوئی عورت اپنی گھریلو پریشانیوں اور معاشی کمزوریوں کے تحت کمانے اور ملازمت کرنے پر مجبور ہے تو اس کے لئے جواز کی گنجائش ہے۔

۴۔ حسن و جمال کا باقی رکھنا اس وقت عذر بن سکتا ہے جب شوہر بد اخلاق ہو، بیوی کی اچھی طرح خبرگیری نہ کرتا ہو اور حسن و جمال میں کمی آنے کی وجہ سے اس کی بد اخلاقی اور بے مروتی بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے عورت کی بد اخلاقی و نشوز بڑھ جانے کے اندیشے سے عزل کی اجازت دی گئی ہے۔

اگر شوہر کے بارے میں اس قسم کا اندیشہ نہ ہو تو محض حسن و جمال کی حفاظت عذرِ شرعی نہیں۔

۵۔ عورت کی سیاسی و سماجی دلچسپیاں ہوں اور کثرتِ اولاد اس کی ان دلچسپیوں میں حائل و مانع ہو، اس وجہ سے وہ منعِ حمل کی عارضی تدابیر اختیار کرے، شرعاً یہ بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ یہ امور عورت کے لئے اس وقت سخت ناپسندیدہ ہیں جب ان کی وجہ سے عورت کے تخلیقی فرائض متاثر ہوں اور وہ انتظامِ خانہ داری و پرورشِ اولاد کی قیمت پر ان چیزوں میں لگ جائے۔

۶۔ اگر عورت دماغی امراض یا جسمانی معذوریوں کی وجہ سے بچے کی نگہداشت کی صلاحیت نہیں رکھتی تو بھی منعِ حمل کی تدابیر جائز نہیں، کیوں کہ بچے کی نگہداشت کا انتظام کرنا باپ کے ذمہ ہوگا، یوں بھی خاندان والوں کا جذبہ اس قسم کے بچے کے ساتھ ہمدردانہ ہوتا ہے۔ وہ خود پرورش و پرداخت کا انتظام کرنے کے لئے آگے آجاتے ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں بھی عدمِ جواز ہی ہے جب دماغی امراض اور جسمانی معذوریوں کی وجہ سے شوہر بھی پیدا ہونے والے بچے کی پرورش و پرداخت کا انتظام نہ کر سکتا ہو۔

۷۔ اس نیت سے بھی منعِ حمل تدابیر کو اختیار کرنا جائز نہیں کہ کہیں لڑکی نہ پیدا ہو جائے، یا عورت اس خیال سے بچنا چاہتی ہے کہ بچے کی دیکھ بھال کرنی پڑے گی، اس کے پیشاب پاخانے میں آلودہ ہونا پڑے گا یا درد زہ

اور نفاس کی مشقتیں جھیلنی ہوں گی یا بچوں کو دودھ پلانا پڑے گا۔[1]

منعِ حمل کے جب اعذار موجود ہوں تو مسلمان ڈاکٹر عارضی منعِ حمل تدابیر بتا سکتا ہے البتہ غیر شادی شدہ افراد جن کی شادی کا فی الحال کوئی امکان نہ ہو۔ نہ بتائے، انھیں ان تدابیر کی کوئی ضرورت نہیں، اس میں بہت سے شرعی و اخلاقی مفاسد ہیں۔ بابِ زنا کھل جانے کا قوی اندیشہ ہے اور وہ غیر شادی شدہ افراد جن کی شادی جلد ہی ہونے والی ہو، انھیں بتایا جا سکتا ہے۔

مسلمان ڈاکٹر غیر مسلموں کو اعذارِ شرعیہ کے بغیر بھی اُن کی طلب پر عارضی و مستقل منعِ حمل تدابیر بتا سکتا ہے۔ قرآن کریم:

انک ان تذرھم یضلوا عبادک ولا یلدوا الا فاجرا کفارا[2]

سے گنجائش نکلتی ہے۔ نیز کثرتِ اولاد کی مطالب امتِ اجابت سے ہے نہ کہ امتِ دعوت۔ فانی مکاثر بکم الامم[3] لہٰذا مکاثرت امتِ اجابت سے ہوگا نہ کہ امتِ دعوت سے۔ کفار و مشرکین اولئک کالانعام بل ھم اضل کے مصداق ہیں۔

اسقاطِ حمل — جواز کی صورتیں

نفخِ روح یعنی استقرارِ حمل کے ۱۲۰ دن کے اندر اعذارِ شرعیہ موجود ہوں تو اسقاطِ حمل جائز ہے۔ جواز کی یہ صورتیں ہیں۔

۱— عورت کے مستقل بیمار پڑ جانے کا خطرہ ہو یا دائمی صحت یا جان کو خطرہ لاحق ہو۔

۲— بچے میں خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے بہت زیادہ غیر معتدل ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۳— بچے کے کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

۴— طبی آلات کے ذریعہ ظنِ غالب کے درجہ میں یہ بات معلوم ہو جائے کہ بچہ انتہائی غیر معتدل ہے یا ایسے خلقی نقص میں مبتلا ہے جس سے اس کی ساری زندگی اس پر اور اس کے والدین پر زبردست بوجھ بن جائے گا۔[4]

---

[1] احیاء علوم الدین ۴۲/۲

[2] سورۂ نوح   [3] ابوداؤد، نسائی۔

شک و شبہ نہیں۔

البتہ مرد کی نسبندی تو نہیں لیکن عورت کے آپریشن کے جواز کی ایک صورت احقر کے سمجھ میں آتی ہے اور وہ وہی صورت ہے جب ضرورت شدیدہ کی بنا پر اشیا کی حرمت مرتفع ہوجاتی ہے اور الضرورات تبیح المحظورات[1] کا قاعدہ صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک ایسی عورت ہے جس کے لئے وضع حمل اور استقرار حمل دونوں ہی جان لیوا ثابت ہونے کا شدید خطرہ ظن غالب کے درجہ میں یقینی ہو یا ولادت آپریشن سے ہوتی ہو تین آپریشن ہو چکے ہوں اور چوتھا آپریشن ڈاکٹروں کے بیان کے مطابق جان لیوا ثابت ہو۔ اس قسم کی عورت کے لئے آپریشن کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے۔

کیوں کہ بعض اوقات عارضی منع حمل تدابیر اختیار کرنے کے باوجود استقرار حمل کا امکان رہتا ہے بلکہ استقرار ہوجاتا ہے۔ مثلاً مرد کا پلاسٹک کا غلاف پھٹ جائے یا دوا یا مرہم بے اثر ہوجائے۔ خود عزل جو ان اشیا کی نظیر ہے، کے بارے میں استقرار حمل کا امکان احادیث نبویہ سے ثابت ہے:

۱۔ عن جابر قال ان رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان لي جارية هي خادمتنا وانا اطوف عليها وأكره ان تحمل فقال اعزل عنها ان شئت فانه سيأتيها ما قدر لها فلبث الرجل ثم أتاه فقال ان الجارية قد حبلت فقال قد اخبرتك انه سيأتيها ما قدر لها[2]۔

۲۔ عن ابي سعيد الخدري .... وقلنا نعزل ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا قبل ان نسأله فسألناه عن ذالك فقال ما عليكم ان لا تفعلوا ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة[3]۔

۳۔ عن ابي سعيد الخدري قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال ما من كل الماء يكون الولد واذا اراد الله خلق شيء لم يمنعه شيء[4]۔

---

[1] الاعتصام والتقدير۔ ص ۱۰۱

[2] مشکوٰۃ ۲/۲۷۵، مسلم ۱/۳۶۵

[3] مشکوٰۃ ۱/۲۷۵، مسلم ۱/۳۶۵

[4] مشکوٰۃ ۲/۲۷۵، مسلم ۱/۳۶۵

ان احادیث کے ذیل میں ملا علی قاری کی تشریحات ملاحظہ فرمائیں :

قال النووي فيه دلالة على الحاق النسب مع العزل اه لأن الماء قد يسبق ......

وفي فتاوى قاضي خان رجل له جارية غير محصنة وتخرج وتدخل ويعزل عنها المولى فجاءت بولد وأكبر ظنه أنه ليس منه كان في سعة من نفيه وإن كانت محصنة لا يسعه نفيه لأنه ربما يعزل فيقع الماء في الفرج الداخل ثم يدخل فلا يفيده العزل۔

ولفظه عند ابن الهمام عن جابر قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن عندي جارية وأنا أعزل عنها فقال عليه الصلاة والسلام إن ذلك لا يمنع شيئاً أراده الله تعالى فجاء الرجل فقال يا رسول الله إن الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حملت فقال عليه الصلاة والسلام أنا عبد الله ورسوله۔

والحاصل أن كل إنسان قدره الله أن سيوجد ولا يمنعه العزل قال النووي رحمه الله معناه ما عليكم ضرر في ترك العزل لأن كل نفس قدر الله خلقها لا بد أن يخلقها سواء عزلتم أم لا فلا فائدة في عزلكم فإنه إن كان الله قدر خلقها سبقكم الماء فلا ينفع حرصكم في منع الخلق وفيه دلالة على أن العزل لا يمنع الإيلاد۔[1]

لہٰذا اگر کسی عورت کو عارضی مانع حمل تدابیر پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا جائے اور استقرار حمل ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کی جان کے لالے پڑ جائیں گے۔ میرے خیال میں ایسی صورت پر ضرورت کی تعریف صادق آتی ہے اور "الضرورات تبیح المحظورات" کا قاعدہ منطبق ہو کر مستقل مانع حمل تدبیر آپریشن کی اجازت ہونی چاہیے۔

هذا ما سنح لي والعلم عند الله وعلمه أتم وأكمل

---

[1] مرقاۃ المفاتیح ۳/۴۳

خاندانی منصوبہ بندی

اور

مانع حمل تدبیر کا استعمال

مولانا نذیر احمد قاسمی ——— شیخ الحدیث جامعہ باب العلوم، حیدرآباد

جناب صدر محترم و حضرات علمائے کرام

اس موضوع سے متعلق کچھ کہنا بات ہے جبکہ مستند اہل علم کے تجربات و رجحانات اور ان کی مدلل اور تحقیقی مقالات، مختصر تحریر و تقریر کی شکل میں آپ حضرات کے سامنے آچکی اور آچکی ہوں گی۔

میں بھی اپنے مختصر علم و فہم اور محدود مطالعہ کی حد تک اس موضوع سے متعلق روایات، شواہد اور امثال و نظائر کی روشنی میں جو کچھ سمجھ پایا ہوں عرض کر رہا ہوں لیکن یہ کوئی قابل غور اور توجہ طلب نکتہ سامنے آجائے۔

ہمارے خیال میں خاندانی منصوبہ بندی یا ضبط ولادت کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ مانع حمل ۲۔ اسقاط حمل

پھر مانع حمل کے لئے جو طریقہ کار اور تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں وہ بھی اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے یا تو دائمی اور مستقل ہوں گی یا عارضی و وقتی رہیں گی۔

پہلی صورت کا حکم: مانع حمل کی ہر وہ تدبیر جس کے ذریعہ مرد کی تولیدی قوت یا عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو بالکلیہ دائمی اور مستقل حیثیت میں ختم کر دیا جائے۔ ان تدابیر کا اختیار کرنا حرام و ممنوع ہے۔

وجوہ و دلائل:

(الف) آیت قرآنی "فالآن باشروهن وابتغوا ما کتب الله لکم" اور "محصنین غیر مسافحین" سے نکاح کا مقصد شرعی طلب اولاد قرار پاتا ہے، بر خلاف شہوت رانی، مانع حمل کی تدبیروں کے ذریعہ مقصد الٹ جاتا

ہے جو مرا سنا تغییر شریعت ہے۔

(ب) تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم۔ اور اس مفہوم کی دوسری روایتوں سے شارع علیہ السلام کی ہدایت تو یہ نکلتی ہے کہ تکثیر نسل اور افزائش کی زیادتی مطلوب ہونی چاہئے جب کہ منع حمل سے اس کی قطعاً خلاف ورزی ہوگی جو معارضہ شارع ہے۔

(ج) یہ تغییر لخلق اللہ ہے اور منصوبہ ابلیس لعین کی تکمیل ہے جو نصاً حرام ہے۔

(د) یہ عملاً اختصاء بنی آدم ہے جو بروایت صحیحہ اور باجماع امت حرام ہے۔

اس لئے واقعی منع حمل کی تمام صورتیں اور تدبیریں حرام ہی ہوں گی خواہ جنگل آپریشن ونسبندی ہو یا کسی دواؤں کے داخلی یا خارجی استعمال کی صورت میں ہو جس سے اولاد تخلیق کا جرثومہ متاثر ہو کر بے اثر بن جائے یا قوت باہ بالکلیہ ختم ہو جائے۔

استثنائی حالتیں: فقہاء کرام کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر بھوک پیاس کی شدت سے نفس کی ہلاکت کا ظن غالب ہو جائے جسے اصطلاحاً مخمصہ کہتے ہیں۔ یا کسی ظالم صاحب اقتدار اور با اختیار سے نفس یا عضو کی ہلاکت واتلاف، یا شدید قسم کے ایذاء جسمانی، یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو جائے اور اس کی دفاعی قدرت واختیار سے باہر ہو جسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے یا ہلاکت واتلاف کا ظن غالب مکرہ کے اکراہ کے بغیر محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں ہو جائے جسے باصطلاح شریعت ضرورت کہا جاتا ہے تو ان تینوں صورتوں میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے بلکہ بعض خاص صورتوں میں حرام لعینہ کا ارتکاب ضروری تک بن جاتا ہے۔

اسی طرح اگر مکرہ کے اکراہ سے معمولی ایذاء جسمانی یا بقدر قلیل مال کے ضیاع کا ظن غالب ہو جائے جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے۔

یا یہی اذیت جسمانی اور مال قلیل کے ضیاع کا مظنون خطرہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں ہو جسے باصطلاح شریعت حاجت کہا جاتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے۔ کما قال

الفقہاء یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔

ان مختلف حالات کے مذکورہ بالا حکم کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ محض مصلحت کا تو کوئی جواز منع حمل سے نہیں ہو سکتا لیکن اکراہ ملجی اور ضرورت کبھی منع حمل کی مقتضی ہو سکتی ہے۔

حاجت کا تحقق رہے گا اور اسی نوع منع حمل کی اجازت ہوگی ضرورت جس کی متقضی ہوگی۔

معاشی حالات کے تحت منع حمل :

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ روئے زمین کی تمام مخلوقات کا رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمے رکھا ہے "وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا" اور پھر اللہ کے خزانے میں کسی چیز کی کمی نہیں جسے متعین مقدار میں وہ اتارتے رہتے ہیں" ان من شیء الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم"

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس عالم اسباب میں شریعت نے بچوں کی تمام ذمہ داری والدین کے اوپر ڈالی ہے والدین کو مکلف بنایا گیا ہے کہ وہ بچوں کی ایام شیر خوارگی سے حد بلوغ تک بنیادی ضرورتیں کھانا پوشاک کا بھی نظم کریں اور بھی معالجہ تعلیم و تربیت کے اخراجات کا بوجھ بھی اٹھائیں۔

پھر اللہ تعالیٰ اپنی حکمت و مصلحت کے تحت کسی پر رزق کا دروازہ وسیع کرتا ہے تو کسی پر تنگ" ان ربک یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر" جس کے نتیجے میں بسا اوقات یہاں تک مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض لوگ نان شبینہ کے محتاج ہو کر فاقہ کی تاب نہ لاکر موت کی آغوش میں چلے جاتے ہیں تو کچھ لوگ مسلسل فاقہ کشی کی اذیتوں سے تنگ آکر خودکشی تک کر لیتے ہیں۔

ایسی صورت میں یہ سوال یقیناً پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح کی تکوینی اور تقدیری آیات کی بنیاد پر معاش کے ظاہری اسباب کی اہمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ والدین اپنے معاشی اسباب و وسائل کے اعتبار سے خواہ جس پوزیشن میں ہوں موجودہ کثرت اولاد ان کے حق میں خواہ جتنے اور جیسے بھی مسائل و مشکلات پیدا کر رہی ہو لیکن انھیں کسی حال میں تحدید کی وقتی یا عارضی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی؟

کیا یہ صورت [illegible] مناسب کہی جا سکتی ہے کہ وہ کثیر العیال ماں باپ جو موجودہ اولاد کی بنیادی ضرورتوں کی کفالت سے قطعاً اور یا بشدت عاجز ہے بس ہوں انھیں مزید اولاد کی کفالت کا مکلف بنایا جائے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ بعض کثیر العیال مگر مفلوک الحال ماں باپ اپنی ہر ممکن کوشش کے باوجود کوئی ایسا ذریعہ معاش حاصل نہیں کر پاتے جو ان کی ذہنی فراغت اور بچوں کی پرورش و پرداخت سے متعلق بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کر سکے۔

انتہائی جدوجہد کے باوجود ان کے حالات سازگار نہیں ہو پاتے اور ذہنی طور پر بدحال اعصابی کمزوریوں

کے شکار اور جسمانی طور پر تقریباً مریض نظر آتے ہیں۔ آخر اپنے کو ستم رسیدہ بدقسمت سمجھ کر ایک دن یا تو خودکشی کر کے بچوں کو مزید بے سہارا بنا کر چھوڑ جاتے ہیں یا حلال و حرام کی تمیز اٹھا کر غلط ذریعۂ معاش اپنا کر مجرمانہ زندگی اختیار کر لیتے ہیں جس کے غلط اثرات سے ان بچوں کی حفاظت بھی مشکل ہوتی ہے۔ یہ صورت حال ایک حقیقت، ایک امر واقعہ ہے جس کے عین ڈھونڈنے سے ہم آپ صرف نظر نہیں کر سکتے۔

ہمارا تو خیال یہ کہتا ہے کہ جو کثیر العیال ماں باپ ایسی صورت حال سے دوچار ہو جاتے ہیں انھیں استثنائی طور پر تحدید نسل کی عارضی اجازت ضرور ملنی چاہیے۔

یہ صحیح ہے کہ قرآن نے افلاس موجود ہو یا متوقع کسی کی بنیاد پر قتل اولاد کی اجازت نہیں دی ہے۔ ولا تقتلوا اولادکم من املاق اور ولا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق قرآنی ہدایت ہے۔ اور حدیث پاک میں عزل جیسی صورت کو بھی وأد خفی کہا گیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ قرآن میں آئے ہوئے لفظ املاق سے کیا فقر و احتیاج کی وہی صورت مراد ہے جس کی تصویر سطور بالا میں پیش کی گئی ہے؟

اور کیا یہ آیتیں اس طرح کے حالات سے مجبور و بے بس والدین کے حق میں اتری تھیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کا جواب اثبات میں مشکل ہے۔ تو پھر ایسی صورت حال سے دوچار والدین کے لئے عارضی طور پر بھی تحدید نسل کی اجازت نہ دینا غیر معقول کہا جا سکتا ہے جو تکلیف مالا یطاق بھی ہے۔ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر سے بعید بھی۔

میرے فہم ناقص کے مطابق اس زیر بحث مسئلہ میں مسئلہ نکاح سے متعلق نصوص سے بھی کچھ روشنی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اسلام میں تجرد و رہبانیت کا ناپسندیدہ ہونا ایک کھلا مسئلہ ہے۔ نکاح کی ترغیب و تحریص اور اس کی تاکید و اہمیت پر مشتمل کتنی ہی آیتیں اور روایتیں موجود ہیں

بایں ہمہ فقر و افلاس کے خوف سے تجرد و رہبانیت کو ترجیح دینے اور نکاح میں پس و پیش کرنے والوں کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے اگرچہ قرآن نے یوں کہا ہے کہ ان یکونوا فقراء یغنہم اللہ من فضلہ فقر و افلاس کے سبب نکاح مت کرو فقر و غنا اللہ کے ہاتھ میں ہے بے نکاح کرنے والے اگر محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے غنی بھی بنا سکتا ہے، تو اس کے ساتھ ہی قرآن یہ بھی کہتا ہے ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیہم اللہ من فضلہ جنہیں مالی حالات سے نکاح میسر نہیں ہو وہ اپنے آپ کو تھامے رہیں جب تک اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی نہ بنا دے۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من لم یستطع

فقہاء کی تصریحات اور مختلف جزئیات اس سلسلے میں منقول ہیں جس سے بوقت ضرورت وحاجت استبانت خلق کے مرحلے میں بھی اسقاط کا جواز سمجھ میں آتا ہے مثلاً "یباح لہا ان تعالج فی استنزال الدم مادام نطفۃ او مضغۃ او علقۃ" اور "العلاج لاسقاط الولد اذا استبان خلقہ ۔۔۔۔۔۔ لا یجوز وان کان غیر مستبین الخلق یجوز اما فی زماننا یجوز علی کل حال وعلیہ الفتوی"[1] لیکن نفخ روح کے بعد گرچہ وضع حمل میں حاملہ کی جان کو بھی خطرہ ہو، تاہم اسقاط کی اجازت نہیں دی جا سکتی، کتب فقہ میں مصرحہ جزئیہ بھی موجود ہے۔ علماء کا تقریباً اجماع بھی ہے اور الضرر لا یزال بالضرر جیسے اصول کا تقاضہ بھی ہے، ایک جان کی حفاظت کے لئے دوسری جان کا اتلاف ترجیح بلا مرجح اور محض ظلم ہے۔

اسقاط کے مقتضی اسباب کی چند مثالیں:

اور جب اصولی طور پر یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ اسقاط حمل صرف ضرورت یا حاجت کے وقت نفخ روح سے پہلے تک جائز ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ باصطلاح شریعت ضرورت وحاجت میں جان یا عضو کی ہلاکت و اتلاف کے علاوہ اذیت جسمانی اور مال کے ضیاع کا خطرہ بھی داخل ہے جس کے ازالہ کی شرعاً اجازت ہے تو میرے خیال میں درج ذیل تمام صورتوں میں اسی جازت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

(الف) وضع حمل سے ماں کی عام صحت دماغی صحت یا جان کو خطرہ ہو۔

(ب) بچہ کے لئے عقلی نقص اور جسمانی طور پر غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو اور طبی آلات کی روشنی میں ڈاکٹر کی تشخیص وخبر کے مطابق اس کا گمان غالب ہو۔

(ج) کسی خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہو کر پیدائش کا قوی گمان ہو۔

(د) حاملہ اپنی جسمانی اور دماغی حیثیت سے اس لائق نہ ہو کہ بچہ کی صحیح اور مناسب دیکھ ریکھ اور پرورش کر سکے اور نظام اسباب متبادل نظم کا امکان بھی نہ ہو اور اہل معاشرہ کی خود غرضی سے گمان غالب ہو کہ معقول کفالت کا نظم بھی نہ ہو سکے گا اور بچہ اس کے نتیجے میں اذیت جسمانی کا شکار رہے گا صرف موہوم خطرہ نہ ہو بلکہ معاشرہ کی بے حسی کی شہادت سے غالب امکان ہو۔

---

[1] فتاوی ہندیہ ج ۵ ص ۳۵۶

(ھ) والدین اپنے حالات موجودہ کے اعتبار سے اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں کہ بیک وقت دو بچوں کی رضاعت و تربیت کا نظم کرسکیں اور پیش نظر بچہ کی رضاعت و تربیت حمل کی پیدائش سے متاثر ہو سکتی ہے۔

(و) کوئی کنواری لڑکی یا بیوہ زنا کی عادی مجرمہ نہ ہو بلکہ ماحول و معاشرہ کے سبب اتفاقاً نفسانی اور انفعالی کمزوری سے یا جبراً زنا کے نتیجے میں حاملہ ہو جائے تو دفعاً للعار اور حفظاً للعزۃ النفس اسے بھی استقاط کی اجازت ہونی چاہئے، مولانا عبدالحی لکھنوی علیہ الرحمہ نے بھی ایسا لکھا ہے اور اس صنف نازک کے مستقبل کی حفاظت بھی اسی کی مقتضی ہے بالخصوص آج کے زمانے میں ایسی لڑکی ذہنی اور جسمانی طور پر کن مشکلات سے دوچار ہو سکتی ہے اس کا اندازہ سبھوں کو ہوگا، یہ اجازت درحقیقت "من ستر مسلما ستره الله" کی ایک کوشش ہوگی جو شرعاً مطلوب و محمود ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کی ہر وہ صورتیں جو والدین یا بچہ کے لئے جسمانی یا ذہنی اذیت اور مستقل کرب کا سبب بن سکتی ہے ان میں استقاط کی اجازت ہونی چاہئے اور بس۔

هذا ما عندي ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان والعلم عند الله وعنده التكلان۔

ضبط تولید کا مسئلہ

از ———— مفتی ظفیر الدین مفتاحی، مفتی دار العلوم دیوبند ————

حضرت آدم علیہ السلام کا جنت سے زمین پر اتارا جانا کیوں عمل میں آیا، سوچا جائے تو غور و فکر کے بعد کتاب وسنت کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ روئے زمین کو انسانوں سے آباد کرنا تھا اور انسانوں کی افزائش نسل کا مدار مرد و عورت کے ملاپ پر ہے، اسی لئے قدرت نے دونوں میں جنسی خواہش ودیعت فرمائی کہ مرد کی زندگی مکمل نہیں ہوتی جب تک کسی پاک دامن عورت سے اس کا جائز رشتہ قائم نہ ہو اور یہی حال عورت کا ہے، ساری دولت ہے مگر مرد نہیں ہے جو اس کی جنسی خواہش اور جذبہ محبت کو تسکین دے سکے تو اس دولت کا کچھ حاصل نہیں۔

بچوں کی پیدائش اور پرورش کا تعلق اسی عائلی زندگی سے ہے، اور حضرت آدم و حوا سے لے کر اب تک یہی سلسلہ جاری ہے۔ اسی لئے شریعت نے نکاح کی اہمیت بیان کی ہے اور اس پر زور دیا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اَلنِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِيْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِيْ فَلَيْسَ مِنِّيْ[1]

قرآن پاک میں اشارہ کیا گیا ہے کہ میاں بیوی کے ملاپ کا جو مقصد ہے اس کا ارادہ رکھا کرو۔ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ۔ کھیتی سے آدمی غلہ حاصل کرتا ہے اور عورت کی کھیتی سے اولاد جنم میں آتی ہے۔

اب ادھر چند سالوں سے یورپ نے غلط حساب و کتاب سے یہ ثابت کرنے کی جد و جہد کی ہے کہ اگر یونہی نسل انسانی بڑھتی رہی تو لوگوں کو کھانے کے لئے غلہ نہیں ملے گا، رہنے کے لئے زمین نہیں ملے گی اور ایسا

---

۱ مشکوٰۃ۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے انسانوں میں جنسی خواہش کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

وکان اعظم اسباب النسل ان شہوۃ الفرج مما تتسلط علیہم منہم فتبعثہم علی ابتغاء النسل شاؤوا او ابوا۔[1]

نسل انسانی کی بقا کا بڑا ذریعہ جنسی خواہش ہے جو انسانوں پر مسلط ہو کر اسے نسل کی طلب پر مجبور کرتی ہے وہ چاہیں یا نہیں چاہیں۔

یہ قوت جو نسل انسانی کی افزائش کا ذریعہ ہے اس کو ختم کرنا یا اس کی جگہ غلط طور پر مرد و عورت کا جنسی خواہش کی تکمیل کی کوشش کرنا اللہ کی تخلیق میں تغیر پیدا کرنا ہے یا بالکلیہ اس کا ختم کرنا بھی تخلیق خداوندی میں تبدیلی لانا ہے۔

وکذلک جریان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعمال الادویۃ القاطعۃ للباءۃ والتبتل ونحوھا تغییر لخلق اللہ واہمال لطلب النسل۔[2]

اعضاء تناسل کو کاٹ ڈالنے یعنی قوت کو ختم کر دینے والی دواؤں کے استعمال کو اور رہبانیت وغیرہ کی رسم کا جاری ہونا تخلیق اللہ کو بدل ڈالنا ہے، اور نسل انسانی میں تناسل کی طلب کو چھوڑ دینا ہے۔

قوت تولید کا ختم کرنا شریعت میں سخت جرم قرار دیا گیا ہے اور اس کا دیت تاوان بھی جان کے برابر رکھا گیا ہے۔

تجب الدیۃ فی ابطال قوۃ الحبل من المرأۃ لتفویت النسل، وفی ابطال قوۃ الحبل من الرجل۔[3]

عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت ــــ اور مرد کے حاملہ بنانے کی صلاحیت کو ختم کرنے والا موجب دیت (خون بہا) ہے کہ اس میں نسل فوت ہو جاتی ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ۔

[2] حجۃ اللہ البالغۃ۔

[3] الفقہ علی المذاہب الاربعۃ۔

پس معلوم ہوا کہ اس قوت جنسی کا بالکل ختم کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ناجائز وحرام ہے اور شرعی جرم ہے جو قابل معافی نہیں ہے، چنانچہ ہم استفتاؤں کے جواب میں صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں، آپریشن اور نسبندی کے ذریعہ مرد وعورت کا اپنی قوت تولید کو ختم کرنا قطعاً درست نہیں ہے۔

دوسری صورت عارضی طور پر استقرار حمل کو روکنا ہے، شریعت میں اس کی بھی اجازت نہیں ہے، جب تک کوئی مضبوط شرعی عذر نہ ہو، پہلے زمانہ میں عزل کی صورت اختیار کرنا پڑتی تھی، اب نرودھ اور لوپ کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی اجازت اس لئے نہیں کہ نبی کریم کا ارشاد ہے،

تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم۔[1]

ایسی عورت سے نکاح کرو جس سے زیادہ اولاد کی توقع ہو اور جو تم سے محبت کرنے والی ہو۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ زیادہ بچے پیدا کئے جائیں، اس پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے، امت محمدیہ کا زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہونا چاہئے اسلامی نسل میں زیادہ سے زیادہ اضافہ مطلوب ہے۔ تاریخ بھی بتاتی ہے مسلمانوں نے ہمیشہ اسی قانون پر عمل کیا۔ بچوں کے پیدا کرنے میں کبھی ناگواری کو پسند نہیں کیا، جہاں اشاعت اسلام سے تعداد میں اضافہ ہوا وہیں اس حدیث پر عمل سے بھی اضافہ ہوا ہے۔ آج بھی اس ملک میں بہت سارے غیر مسلموں کی نظر اس پہ مرکوز ہے کہ مسلمان بچے پیدا کر رہے ہیں اور اضافہ نسل کی سالانہ تعداد ان کی دوسری قوموں سے زیادہ ہے۔

جو لوگ مسلمانوں کو منصوبہ بندی پر عمل کرنے کا مشورہ دیتے ہیں یا اس کی تبلیغ کرتے ہیں اور اس کو سراہتے ہیں وہ سب ازروئے شرع گنہگار ہیں اور مجرم ہیں، اس لئے کہ وہ حدیث کے منشا کے خلاف ہے۔

البتہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عورت کی صحت کی کمزوری، بعض بیماری اور بعض شرعی وجوہ ایسے پیش آتے ہیں کہ وہ مفتیوں سے عارضی موانع حمل کے متعلق سوال کرتے ہیں، اگر واقعی کوئی ایسا معقول عذر ہے یا بیماری ہے کہ عورت تولید کی مشقت برداشت نہیں کر سکتی ہے تو اس وقت عارضی طور پر موانع حمل کی اجازت شریعت نے دی ہے، مثلاً ایسی گولیوں کا استعمال جو استقرار حمل کو کچھ دنوں کے لئے روک دے، یا لوپ کا استعمال، اور مردوں کے لئے نرودھ وغیرہ کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے شرط ہے کہ کسی دیندار مسلمان ڈاکٹر سے اس کی تصدیق حاصل کی جائے، کہ جلد جلد تولد مضر صحت ہے۔ اس کو عزل پر قیاس کیا گیا ہے جس کا تذکرہ حدیث میں موجود

---

[1] مشکوٰۃ

اور فقہاء نے جس کی صراحت کی ہے۔

بعض فقہاء نے عزل کی جو مسلم اجازت نقل کی ہے وہ زیادہ صحیح نہیں ہے۔ بلاضرورت عزل کراہت سے خالی نہیں ہے۔

استقاط حمل کی بات بھی آج کل کی جاتی ہے۔ درحقیقت یہ کوئی اچھا فعل نہیں ہے اور شریعت میں اس کو پسند نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوا۔

کوئی شبہ نہیں کہ ایسی کوئی مجبوری پیش آتی ہے اور عورت مجبور ہوتی ہے کہ استقاط کرائے تاکہ اس کی جان بچے اور حمل اس کے لئے مہلک ثابت نہ ہو۔

اصول فقہ نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر اس حمل میں جان پیدا ہو چکی ہے تو اس کا استقاط سرے سے جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور شرعاً یہ قتل جرم ہے اور اس پر دیت واجب ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذي قال الله فيه وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت۔

استقاط حمل اجماع مسلمین حرام ہے اور وہ زندہ درگور کرنے کی ہی ایک صورت ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اور جب زندہ درگور کی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس جرم میں قتل کی گئی۔

مسئلہ ضبطِ تولید

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب ——— دارالعلوم امدادیہ بمبئی

منع حمل "استقاط حمل اور نسبندی وغیرہ کے متعلق ارباب فقہ و فتاویٰ کی رائے کا اہل نظر کو بخوبی علم ہے اور جہاں تک مجھے علم ہے اکثریت بلکہ قریب قریب تمام علماء اور بالبصیرت علماء کی رائے اس کی مخالفت میں ہے ۔ دراصل یہ فکر پیدا ہوتی ہے اس تصور سے کہ اگر نسل انسانی کے فروغ کو نہ روکا گیا تو ایک دن ایسا آئے گا کہ رزق کے وسائل تمام انسانوں کی کفالت کے لئے ناکافی ہو جائیں گے ۔ نتیجہ کرۂ ارض پر بسنے والوں کو بھوکوں مرنا پڑے گا ۔ میں سمجھتا ہوں کہ اول تو یہ تصور ہی ملحدانہ ہے اسلام تو خدا کی رزاقیت کا یقین عطا کرتا ہے قرآن کا واضح اعلان ہے ۔ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا ۔ پھر یہ بھی غلط ہے کہ ہم نے اگر اس فروغ پر کنٹرول نہ کیا تو منفی حد تک اضافۂ آبادی لازمی ہے ۔ ایسا سوچنا فطرت اور قانون فطرت کے مطالعہ کی کمی کے علاوہ کچھ اور نہیں اگر ایسا ہوتا تو پھر جانوروں کا مسئلہ اب تک بہت گمبھیر بن چکا ہوتا ان کی نسبندی تو ہوتی نہیں مگر اس کے باوجود اضافہ نظر نہیں آتا جس کا انسانی آبادی کے سلسلے میں تصور ہے ۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جانور انسان کی غذا بنتے رہتے ہیں اس لئے اضافہ اس حد تک ممکن نہیں ہو پاتا ۔ اس لئے میں بطور مثال ایسے دو جانوروں کی مثال دوں گا جو اجماعی طور پر حرام ہیں اور ان میں سے ایک کے نجس العین ہونے پر سب کا اتفاق ہے یعنی کلب اور خنزیر ۔ کتے کو تو شاید کوئی کھاتا نہیں اور خنزیر کھانے والے بھی یورپی ممالک کو چھوڑ کر ہر جگہ کم بلکہ بہت کم ہیں ، اور اتفاق یہ ہے کہ دونوں میں بچے پیدا کرنے کی صلاحیت کچھ زیادہ ہی ہوتی ہے ۔ اس کے باوجود فطرت نے ان کی آبادی کو کنٹرول کر رکھا ہے ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قانون فطرت اپنے طور پر الگ کام کرتا رہتا ہے اور خالق کائنات جو کائنات کے ذرے ذرے سے اور ان کی مصالح و ضروریات سے واقف بھی ہے ، سب پر حاکم و قادر بھی ہے اس کا قانون انسانی آبادی کے مصالح کا بھی

چونکہ اللہ تعالیٰ ازل وابد میں عالم ہے اس لئے اللہ نے ان آیتوں کو نازل فرما کر بنی آدم کو مطمئن کر دیا کہ انسانی نسل کے اضافے کو رزق کی فکر اور وہم باطل کا شکار نہ بنے فیملی پلاننگ کے اسکیم سے ان آیتوں کے نزول کی حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ خیال پرست لوگ انسانی نسل کی زیادتی کو دیکھ کر انسانی آبادی کو محدود کرنے کی کوشش میں مشغول ہوں گے۔

مذکورہ بالا آیات سے واضح طور پر یہ بات ظاہر ہوتی کہ خاندان کا ہر شخص اپنے حصہ کا رزق اپنے ساتھ لاتا ہے اور کوئی فرد دوسرے کے رزق کا ذمہ دار نہیں ہے احادیث کے تتبع سے اس سے بڑھ کر یہ بات ملتی ہے کہ خاندان کی وسعت قلت رزق کا باعث نہیں بلکہ کشادگی رزق کا باعث ہے اس لئے بارگاہ نبوی سے یہ ہدایت کی گئی ہے "التمسوا الرزق بالنکاح" اور کثرت عیال کو موجب برکت قرار دیا ہے ارشاد ہے "بیت لاصبیان فیہ لا برکۃ فیہ" علاوہ ازیں حضور اکرمؐ نے کثرت اولاد کی طرف ترغیب دی ہے فرمایا ہے "تزوجوا الودود الولود فانی اباھی بکم الامم" اولاد کے خوف سے نکاح کرنے سے باز رہنے پر حدیث میں وعید آئی ہے آنحضرتؐ نے فرمایا۔ من ترک التزوج مخافۃ العیال فلیس منا۔ تنگی رزق کے خوف سے فیملی پلاننگ کی اسکیم ایک وہم باطل ہونے پر مشاہدہ شاہد ہے کیونکہ انسانی آبادی کی کثرت کے ساتھ ساتھ دنیا دولت وعلم میں ترقی کی طرف بڑھ رہی ہے۔

معیشت کے وسائل محدود خیال کر کے اگر فیملی پلاننگ کی اسکیم بنائی جائے تو آفات سماوی کی وجہ سے اگر کسی ملک میں پیداوار انسانی آبادی سے کم ہو جائے پیداوار سے زائد آبادی کو قتل کے ذریعہ کم کرنے کی اسکیم تیار کرنا ضروری ہے اسی طرح جس خاندان میں ماں باپ مع تین اولاد کے پانچ افراد ہوں اور ان کی معیشت کے لئے سالانہ پچیس ہزار روپئے کی ضرورت ہو لیکن آمدنی سالانہ دس ہزار روپئے ہیں تو اس خاندان کے تین افراد کو قتل کر کے محدود آمدنی کے مناسب دو افراد کو باقی رکھنے کی اسکیم بنانا ضروری ہوگا لہذا روزی کی تنگی کے خوف کا مسئلہ صرف فیملی پلاننگ سے حل نہیں ہوگا بلکہ کبھی قتل کا دوران کبھی پیدائش کو بند کرنے کا پلان بنانا پڑے گا۔

دوسری بنیاد جو اعلیٰ معیار زندگی کا منصوبہ ہے اس سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ معیار زندگی کوئی واضح اور متعین معیار رکھتا ہے یا نہیں اور کیا ہر زمانہ ہر قوم کے لئے برابری کے ساتھ کوئی مقررہ پیمانہ رکھتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے یہ ایک اضافی حقیقت ہے ہر زمانہ میں اس کے پیمانے بدلتے رہتے ہیں ہر خاندان اپنے موجودہ معیار زندگی کو پست محسوس کر کے بلند معیار کی تلاش میں رہتے ہیں لہذا اعلیٰ معیار زندگی کی کوئی حد نہیں اور جب

اور اگر نوعیت یہ ہو کہ حمل کو گرا دیا جائے خواہ ابھی تک اس میں روح داخل نہیں ہوئی ہے یا روح داخل ہو چکی ہے اور نفس متنفس بن چکا ہے تو دونوں حالتوں میں حمل گرانے کو فقہاء کی اصطلاح میں اسقاط حمل کہتے ہیں فقہاء کرام نے اسقاط حمل کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ صورت ناجائز و حرام فعل ہے بلکہ ایک معصوم نفس کا قتل بھی ہے جس سے قرآن کریم نے بہت سختی کے ساتھ منع کیا ہے حمل سے پوری انسانی شکل و صورت یا اس کی بعض نشانات کو قبول کرنے کے بعد اس کو گرانے والے پر دیت یا غرہ واجب ہوتا ہے فقہ کی کتابوں میں باب الجنین کے تحت میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔

جو حضرات ضبط تولید کے جواز کے قائل ہیں وہ عزل کی احادیث کا سہارا لیتے ہیں اس مقام پر وہ ظفر شاعر کے شعر ترسم نرسی بکعبہ اے اعرابی۔ کیں رہ کہ تو می روی بترکستان است کا مصداق ہیں کیونکہ جب ایک صحابی نے حضور ﷺ سے عزل کی اجازت چاہی تو حضور ﷺ نے اعزل عنہا ان شئت فانہ سیاتیہا ما قدر لہا کے الفاظ سے جواب دیا جس سے عزل پر حضور ﷺ کی ناخوشی ظاہر ہوتی اور قرائن سے معلوم ہوا کہ بدل ناخواستہ یہ فرمایا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک لڑکے نے اپنے باپ سے جیسے ایک کام کرنے کی اجازت چاہی جو باپ کے پاس ناپسندیدہ ہے۔ باپ نے جواب میں کہا کہ تجھ کو اختیار ہے اگر تو چاہے تو یہ کام کر یا نہ کر لیکن تیرا مقصود حاصل نہ ہوگا اس کا صاف مطلب ہے کہ باپ نے اس کام کو کرنے کی اجازت اس کو نہیں دی ہے بلکہ صاف طور پر منع کرنے کے بجائے ایسا جملہ کہا گیا ہے جس کو سن کر وہ خود رک جائے۔

یہ تو مذکورہ بالا حدیث کے معنی ہیں دوسری ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل سے منع فرمایا ہے۔ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العزل فقال لا علیکم ان لا تفعلوا ذلکم فانما ھو القدر۔

مذکورہ اسباب و دلائل کی بنا پر استقرار حمل تدابیر کے ہوتے ہوئے شخصی و انفرادی طور پر مع کراہت عزل کی اجازت ہے لیکن اجتماعی اور قومی سطح پر برتھ کنٹرول کے جواز کی رائے ہرگز نہیں دی جا سکتی ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

ضبط تولید

از ——— مولانا مفتی محمد زبیر صاحب، جامعہ عربیہ ہتورا باندہ

ضبط تولید کی اصولاً تین صورتیں پائی جا سکتی ہیں

(۱) قطع نسل (۲) منع حمل (۳) اسقاط حمل

ضبط تولید کی جدید سے جدید تر کوئی بھی صورت ہو مذکورہ بالا انھیں تین صورتوں میں سے کسی نہ کسی صورت میں داخل ہوگی، اس لئے ضروری ہے کہ انھیں تین صورتوں کی توضیح اور شرعی تحقیق کی جائے تاکہ ہر صورت کا حکم واضح ہو جائے۔

قطع نسل

اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مرد و عورت میں سے کسی ایک کے بھی اعضاء تناسل داخلی یا خارجی میں ایسا تغیر کر دیا جائے جس کی بنا پر دائمی و ابدی طور سے توالد و تناسل کا سلسلہ منقطع ہو جائے۔ مثلاً گزشتہ دور میں مردوں کو خصی کرنے کی صورت پائی جاتی تھی جیسا کہ آج کل بیلوں کو خصی کیا جاتا ہے۔ اور آج کل ترقی یافتہ طبی سائنس نے قطع نسل کی بہت سی صورتیں پیدا کر دی ہیں مثلاً نس بندی کا آپریشن وغیرہ۔

منع حمل

ضبط تولید کی دوسری صورت منع حمل ہے جس کا حاصل صرف یہ ہوتا ہے کہ مرد و عورت میں قوت تولید باقی رہتی ہے اور عارضی و وقتی مدت کے لئے اندرونی یا بیرونی اعضاء تناسل میں ایسا تغیر کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے حمل نہیں ٹھہرتا ——— جس کی صورتیں عموماً معروف ہیں۔ اصطلاحاً ہر وہ صورت داخل ہے جو قوت تولید کے بقاء کے ساتھ مانع قرار حمل ہو۔

اسقاطِ حمل

ضبطِ تولید کی تیسری صورت اسقاطِ حمل ہے جس کا مفہوم ظاہر ہے یعنی حمل ٹھہر جانے کے بعد اس کو ضائع کر دینا، ساقط کر دینا۔

یہ کل تین صورتیں ہیں جو ضبطِ تولید کے لئے محتمل و ممکن ہو سکتی ہیں، کوئی بھی نئی صورت ہو انھیں اقسامِ ثلٰثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں داخل ہو گی۔ تینوں قسموں میں سے ہر ایک کے احکام جدا گانہ ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہر قسم کی علٰحدہ علٰحدہ تفصیل و تحقیق اور شرعی حکم بیان کیا جائے تاکہ ہر موجود یا نئی صورت کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہو کہ وہ کس قسم میں داخل ہے اور شرعاً اس کا کیا حکم ہے۔

پہلی صورت (قطعِ نسل) کا حکم

"قطعِ نسل" یعنی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس کی وجہ سے مرد یا عورت میں ہمیشہ کے لئے توالد و تناسل کا سلسلہ منقطع ہو جائے، یہ صریح ناجائز و حرام ہے اور اس کی حرمت متفق علیہ ہے، اور یہ سوال مختلف حالات کے پیشِ نظر خود صحابہ کرام نے حضور سے فرمایا تھا جس کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً ممانعت فرمائی اور اس کی حرمت کے متعدد دلائل ہیں، مثلاً یہ تغییر خلق اللہ ہے، مثلہ ہے۔ مداخلت فی الدین اور شرک فی الاحکام کے قبیل سے ہے، حدیث پاک میں صراحتاً ممانعت وارد ہوئی ہے، اصولی حیثیت سے بھی حرمت ثابت ہے۔

چوں کہ اس کی حرمت میں کوئی کلام نہیں اس لئے اس کی مزید بحث کی ضرورت نہیں۔

مجبوری کی صورت میں قطعِ نسل کا حکم

بعض امراض اور بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ جن کی بابت ڈاکٹروں کی تحقیق کے بعد قطعی اور یقینی بات ہو جاتی ہے کہ اگر سلسلہ توالد کو بالکلیہ ختم نہ کیا گیا اور حمل قرار پا گیا تو اس کی ولادت کی کوئی صورت نہیں، اور مجبور عورت کے لئے موت کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔

مثلاً بعض خواتین ایسی ہوتی ہیں کہ قدرتاً ان کے اعضاء تولید اس قابل نہیں ہوتے جن سے طبعی اور فطری

ولادت ہو سکے، مجبوراً غیر فطری طریقے سے آپریشن کے ذریعہ بچہ کی ولادت ہوتی ہے اور ڈاکٹروں کے کہنے کے مطابق اس طرح آپریشن کے ذریعہ دو مرتبہ یا زائد سے زائد تین مرتبہ تو ولادت ہو سکتی ہے، اس کے بعد آپریشن کے ذریعہ بھی ولادت کی کوئی شکل نہیں ہوتی، گویا ہمیشہ کے لئے اس کے اعضاء میں ولادت کی صلاحیت باقی نہیں رہی، اور نہ ہی عادۃً اس کے پائے جانے کا اب امکان ہے ایسی صورت میں عورت کے پیٹ میں بچہ آجانا خطرہ سے خالی نہیں، جان تک کا خطرہ ہے اس لئے ایسی اضطراری و مجبوری کی صورت میں (جب کہ ماہر ڈاکٹر فیصلہ کر دے کہ ہمیشہ کے لئے یہ عورت ولادت کے قابل نہیں ورنہ جان کا خطرہ ہے) ایسی صورت اختیار کرنے کی گنجائش ہے جس کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے ولادت کا سلسلہ منقطع ہو جائے جس کو آج کی اصطلاح میں آپریشن کہتے ہیں، کیوں کہ ضرورت اور اضطرار کی صورت میں ہر حرام چیز حلال ہو جاتی ہے اور یہاں ضرورت کا آخری درجہ پایا جا رہا ہے۔ اگرچہ احتمال اس کا بھی ہے کہ عارضی تدابیر اختیار کر کے سلسلہ کو ختم نہ کر کے صرف موقوف کر دیا جائے اور حمل قرار پانے کی صورت میں بھی اس کا اسقاط کرا دیا جائے۔

لیکن جب عذر دائمی ہے جس کا ازالہ عادۃً ناممکن ہے تو دائمی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہونی چاہئے۔

نیز عارضی تدابیر اختیار کرنے کے بعد بھی کبھی پیٹ میں بچہ آجاتا ہے جو اس کے لئے زحمت اور حرج کا باعث بن سکتا ہے اور بچہ آجانے کے بعد اس کا اسقاط گو ممکن ضرور ہے لیکن اس میں بھی اس کو سخت حرج اور مشقت نیز شدید کمزوری کا سامنا کرنا پڑے گا۔

اس سلسلہ کی کوئی تائیدی تحریر احقر کی نظر سے نہیں گذری، البتہ بعض اہل علم نے مجبوری کی صورت میں جب کہ حاملہ کی جان کا خطرہ ہو ذی روح حمل کے اسقاط کی بھی اجازت دی ہے[1]۔

قطع نسل کا گناہ ذی روح کے قتل کے گناہ سے اخف ہے جب اس کے اسقاط کی اجازت ہو سکتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ گنجائش ہونی چاہئے، اہل علم حضرات اس پر غور فرمالیں۔

منع حمل کی صورتیں اور اس کا حکم

منع حمل سے ہر وہ صورت مراد ہے جس کی وجہ سے عورت کے رحم میں

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تحدید نسل ص۹۲، الحلال والحرام ص۲۳۱

حمل کا قرار نہ ہو سکے اور قوت تولید باقی ہو۔ اس کی صورتیں بے شمار ہوتی ہیں اور ہوتی رہیں گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی بعض صورتیں پائی جاتی تھیں۔ صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق شرعی حکم دریافت فرمایا تھا .... اس لئے اس قسم کی تمام جدید صورتیں (جن میں عارضی یا وقتی طور سے منع حمل پایا جاتا ہو) اس صورت کے حکم میں داخل ہوں گی جو حضور کے عہد میں رائج تھیں۔ اس اعتبار سے منع حمل کا شرعی حکم بہت آسان ہے اور اس میں کوئی پیچیدگی نہیں۔

عزل کا حکم

حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں منع حمل کی جو صورت مروج تھی اس کو فقہی اصطلاح میں "عزل" کہتے ہیں۔

عزل کی حقیقت معروف ہے ——— بعض صحابہ کرام میں اس کا رواج تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا یا بعض صحابہ کرام نے اس کی بابت دریافت فرمایا تو آپ نے منع نہیں فرمایا۔ اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنی روایات مروی ہیں دراصل ان میں کوئی تعارض نہیں بلکہ مجموعہ روایات کو سامنے رکھتے ہوئے صرف دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱ ——— ایک تو یہ کہ فی نفسہٖ یہ عمل جائز و مباح ہے کیوں کہ کسی بھی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت نہیں فرمائی اور صحابہ کا عمل بالعزل منقول ہے۔

۲ ——— دوسرے یہ کہ جواز کے ساتھ یہ عمل ناپسندیدہ اور قباحت سے خالی نہیں کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو (موودۃ خفی) فرما کر معصیت (موؤدۃ حقیقی) سے مشابہ قرار دیا ہے۔ اس لئے گو جواز و اباحت ہے لیکن ناپسندیدگی کے ساتھ۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرۃ عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل سے منع فرمایا ہے۔ یہ اور اس سلسلہ کی روایات مشکوٰۃ شریف بیہقی اور مسند احمد مصنف عبدالرزاق میں موجود ہیں۔

ـه مشکوٰۃ، ص ۲۷۶ ـ

جمہور صحابہ و فقہاء کا مسلک

اس لئے اگرچہ بعض صحابہ کرام سے عزل کی کراہت منقول ہے لیکن جمہور صحابہ اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ "لا بأس به" جمہور کے نزدیک تو جواز و اباحت ثابت ہے۔ محققین نے اسی قول کی تصحیح فرمائی ہے اور ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے۔ احناف کے یہاں بھی کتب فقہ میں جواز کی تصریح موجود ہے۔

"العزل ليس بمكروه ——— ويعزل عن الحرة باذنها"[۱]

چند عبارات ملاحظہ ہوں:

۱ ——— قال الباجي هذا مما اختلف فيه الصحابة فذهب الجمهور الى اباحته وذهب ابن عمر وغيره الى كراهته - والذي عليه الجمهور الفقهاء ان العزل جائز على شريطة سنذكرها[۲] اه

۲ ——— قال ابن الهمام العزل جائز عند عامة العلماء وكرهه قوم من الصحابة وغيرهم والصحيح الجواز[۳]

۳ ——— جلس الى عمر علي والزبير وسعد في نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فتذاكروا العزل فقالوا لا بأس به[۴] - اه

۴ ——— واتفقت المذاهب الثلثة على ان الحرة لا يعزل عنها الا باذنها ——— وعند الشافعية خلاف مشهور ——— قال الغزالي وغيره يجوز وهو الصحيح عند المتأخرين[۵]۔

---

[۱] عالمگیری ۱/۳۳۵ ، درمختار شامی ۱/۳۱۲

[۲] اوجز المسالک ۴/۵۶۹

[۳] حاشیہ مشکوٰۃ ۲/۲۷۵

[۴] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۳/۴۳۳

[۵] اوجز المسالک ۴/۵۱۵

حاصل کلام یہ کہ جمہور صحابہ و فقہاء اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہی ہے کہ عزل کرنا فی نفسہ جائز ہے، اور جن بعض دلائل سے اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے اس کی حیثیت خلاف اولیٰ اور کراہت تنزیہی کی ہے محققین نے اس کی تصریح کی ہے۔

والظاهر أن النهي محمول على التنزيه[1] اه ــــــــ اقول يشير الى كراهية العزل من غير تحريم[2]۔

منع حمل کی مروجہ صورتوں کا حکم

مذکورہ بالا تفصیلات سے جب عزل کا شرعی حکم معلوم ہو گیا اور اس کی اباحت بھی معلوم ہو گئی تو دیگر مروجہ ایسی تدابیر جو منع حمل کے واسطے استعمال کی جاتی ہیں ان کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ جب وہ عزل کے حکم میں ہیں (کیوں کہ دونوں ہی جگہ منع حمل مقصود ہے) تو عزل کی طرح وہ صورتیں بھی جائز اور مباح ہوں گی بلکہ بدرجہ اولیٰ ہوں گی۔

کیوں کہ عزل میں تو مادہ منویہ کا خروج رحم سے باہر ہوتا ہے اور مروجہ صورتوں میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا جواز تو بدرجہ اولیٰ ہوگا، اس لئے عزل اور موجودہ تمام ایسی صورتیں جو منع حمل کے واسطے استعمال کی جاتی ہیں احکام کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں، اور دونوں کا حکم یہ ہے کہ فی نفسہ مباح اور جائز ہیں۔

جب منع حمل کی حیثیت مباح کی ٹھہری تو مباح ہی کے احکام اس میں جاری کرنا چاہئے۔

مباح کا حکم

مباح کا حکم اصولیین نے بیان فرمایا ہے کہ وہ اغراض اور مقاصد کے تابع ہوتا ہے اور دراصل یہی محمل ہے "الامور بمقاصدها" کا۔

علامہ ابن نجیمؒ الاشباہ میں فرماتے ہیں:

---

[1] مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۳/۴۳۶ [2] حجۃ اللہ ۲/۱۳۳

وانما المباحات تختلف صفتها باعتبار ما قصدت لأجله ۱؎

علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں:

وكذلك قد يكون المباح وسيلة الى ممنوع فيترك من حيث هو وسيلة ۲؎

اصولیین کی تصریح کا حاصل یہ ہے کہ مباح اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہی ہے اس میں ثواب وعذاب، امر ونہی، طاعت ومعصیت کا کوئی پہلو نہیں ہوتا۔ البتہ مباحات اغراض ومقاصد کے تابع ہوتے ہیں اگر کسی جائز اور امر مباح کو اچھی نیت سے کیا جائے تو باعث ثواب، بری نیت سے کیا جائے تو باعث گناہ ہوتا ہے

اگر مباح معصیت کا ذریعہ ہو تو منہی عنہ اور طاعت کا ذریعہ ہو تو مطلوب ہو جاتا ہے۔

اگر کسی ایسی نیت سے مباح کام کیا جائے تو جو نیت شرعی نقطۂ نظر سے فاسد اور غلط ہو تو وہ مباح ناجائز ہو جاتا ہے۔

اور اگر کسی اچھی نیت سے کیا جائے تو وہ نہ صرف جائز بلکہ افضل ہو جاتا ہے۔

اور اگر ایسی نیت سے ہے جو شرعاً فاسد بھی نہیں اور نہ ہی شرعاً پسندیدہ ہے تو ایسے عمل میں نہ ثواب ہوگا نہ گناہ۔ واللہ اعلم۔

منع حمل کے مقاصد

اس کے بعد منع حمل کی کسی بھی صورت کو لیا جائے سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس تدبیر کے اختیار کرنے والے کا کیا مقصد ہے۔ اور کس غرض سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کر رہا ہے اسی غرض ومقصد کے تحت اس میں احکام جاری ہوں گے۔ اور چونکہ اغراض ومقاصد سب کے علٰحدہ علٰحدہ ہوتے ہیں اس لئے سب کے احکام یکساں نہ ہوں گے۔

اگر کوئی شخص جائز اور مباح غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرتا ہے تو بلاشبہ جائز ہے اور

۱؎ الاشباہ، شامی کتاب النکاح ۲/۲۸۳

۲؎ الموافقات ۱/۱۴۶

اگر اس کی نیت کوئی فاسد نیت ہے جو شرعی نقطۂ نظر سے غلط ہے تو یقیناً وہ صورت ناجائز ہوگی۔ واللہ اعلم۔

منع حمل کے جواز کے شرائط

منع حمل کی کوئی بھی صورت ہو اس کے جواز کے لئے چند شرائط ہیں۔

۱۔۔۔ سب سے پہلی بات یہ کہ یہ ضبط تولید منع حمل کی صورت انفرادی اور شخصی ذات سے تعلق ہو، اس کو اجتماعی شکل اور قانونی حیثیت حاصل نہ ہو، اس کی ترغیب و اشتہار نہ ہو۔

ورنہ اگر مجموعی طور سے ضبط تولید کی تحسین اور اس کے فضائل اور خوبیاں بیان کی جائیں اور اسی کو مقصود و نصب العین بنا لیا جائے یا اس کو قانونی حیثیت دیدی جائے تو اس کے عدم جواز اور حرمت میں کوئی شبہ نہیں۔

جواز صرف اسی وقت تک ہے جب کہ منع حمل انفرادی اور شخصی طور سے ہو۔

۲۔۔۔ دوسری شرط یہ کہ ضبط تولید کے ذریعہ محض اولاد سے اعراض ہی مقصود نہ ہو یعنی صرف یہی نیت نہ ہو کہ اولاد نہ ہونے پائے۔ ایسی صورت میں جواز نہ ہوگا، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکثیر اولاد اور نسل بڑھانے کا صراحتاً حکم فرمایا ہے۔

۳۔۔۔ تیسری شرط یہ ہے کہ جس مقصد و غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کی جارہی ہے وہ غرض اسلامی اصول کے خلاف نہ ہو۔

۴۔۔۔ چوتھی شرط یہ کہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے میں اس کا اندیشہ اور خطرہ نہ ہو کہ ہمیشہ کے لئے بانجھ ہو جائے۔

اجتماعی طور سے ضبط تولید کی گنجائش نہ ہونا اور محض اولاد سے اعراض کی نیت سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کا ممنوع ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات اور مقاصد شریعہ کے سراسر خلاف ہے۔ شریعت کا مقصد اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح حکم یہ ہے کہ نکاح کرو اور ایسی عورتوں سے نکاح کرو جو خوب بچے جننے والی ہوں اور آپ نے تکثیر اولاد اور نسل بڑھانے کا صراحتاً حکم فرمایا ہے۔

۱؎ انکحوا، تناسلوا، تکثروا فانی مکاثر بکم الامم ۲؎ — تزوجوا الودود الولود

۱؎ فتح القدیر ۲/۱۳۲ ۲؎ مشکوٰۃ ۲۶۷/

المصلحة الشرعية ان لا يعزل ليتحقق كثرة الاولاد وقيام النسل[1]

منع حمل کن کن صورتوں میں جائز ہے

اب آگے ہم تفصیل کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ کن کن مقاصد سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے اور کون کون سے مقاصد اس مباح کو ناجائز کے حدود میں داخل کر دیتے ہیں۔

کمزوری اور بیماری کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا

اگر عورت اتنی لاغر، ضعیف اور کمزور ہے کہ بار حمل کا تحمل نہیں کر سکتی، حمل کی تکالیف نیز دردِ زہ وغیرہ برداشت کرنے کی اس کے اندر طاقت نہیں یا ولادت کے بعد بھی ایسی شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ ہو کہ اس کے بعد صحت کی توقع کم ہو، ایسے حالات میں منع حمل کی ہر ممکن اور جائز تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے، کیوں کہ حرج و مشقت مدفوع ہے: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج"[2] اس قسم کے اعذار کی بنا پر امام غزالیؒ نے بھی منع حمل (عزل) کی اجازت دی ہے۔[3]

مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی اس کی اجازت کی تصریح فرمائی ہے۔[4]

آزادی کی زندگی گذارنے کے لئے منع حمل

بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اتنی جلدی ابھی سے کیوں بچوں کا بار سر پر ہو جائے، چند سال تو آزادی کی زندگی گذاری جائے ——— اس خیال سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں۔ بظاہر یہ غرض کوئی ایسی غرض نہیں جو شریعت کے خلاف ہو اس لئے قواعد کی رو سے اس کی اجازت معلوم ہوتی ہے، لیکن چونکہ اولاد سے اعراض کی صورت معلوم ہوتی ہے اس لئے قباحت سے خالی نہیں۔ واللہ اعلم

---

[1] حجۃ اللہ ۲/۱۳۳ [2] الحج [3] احیاء العلوم ۲/۱۳ [4] ضبط تولید، ص ۴۰

عورت کے حسن و جمال اور جوانی برقرار رکھنے کیلئے مسنون عمل

بعض طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں جو حسن و جمال اور اچھی شکلوں پر فریفتہ ہوتی ہیں اور یہی حسن و جمال ان کی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے اور آپس محبت اور گھریلو مصالح کے قیام کا ذریعہ بنتا ہے اور جس کے نتیجہ میں مودۃ و رحمۃ پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً[1]

اور اس کی نشانیوں سے یہ ہے کہ بنا دیئے تمہارے واسطے تمہاری قسم سے جوڑے کہ چین سے رہو ان کے پاس اور رکھا تمہارے بیچ میں پیار اور مہربانی۔

اور یہ مودۃ و رحمت ہی ایسی چیز ہے جس سے گھریلو نظام چلتا رہتا ہے اور بعض طبائع ایسی ہوتی ہیں کہ محبت کے پائے جانے میں حسن و جمال کو دخل ہوتا ہے گویا حسن و جمال ہی کے ذریعہ مودۃ و رحمت کا وجود و بقا ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

فان الطبيعة البشرية راغبة فی الجمال وكثير من الناس تغلب عليهم الطبيعة ــــــــــ فراد الزوجين به تتم المصلحة المنزلية[2]

عبارت کا حاصل تقریباً وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ زوجین میں باہمی مودۃ مین مطلوب ہے اور اگر کسی کی طبیعت ایسی ہو کہ حسین و جمیل چہرہ دیکھنا ہی محبت کی بقاء کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کی گنجائش ہے بعض احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک حدیث پاک میں زوجہ صالحہ کی صفت بیان کی گئی ہے:

ان نظر اليها سرته[3] ـــ اگر شوہر عورت کی طرف دیکھے تو عورت اس کو خوش کر دے۔

تو اگر کسی کا مزاج ایسا ہو کہ حسین چہرہ دیکھ کر اس کو خوشی ہوتی ہو تو شریعت نے اس جذبہ کی رعایت کی ہے

---

[1] سورۂ روم پ ۲۱ [2] حجۃ اللہ البالغۃ ۱۳۳/۲

[3] مشکوٰۃ ۲۶۹/۲

لہٰذا اگر کوئی شخص منع حمل کی تدبیر اس لئے اختیار کرتا ہے تاکہ عورت کا حسن وجمال دیر تک باقی رہے تو جائز ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

''اگر کوئی شخص منع حمل (عزل) اس نیت سے کرے کہ عورت کا حسن برقرار رہے تاکہ وہ اس سے زیادہ سے زیادہ حظ اندوز ہو نیز اس کی محبت اس کے ساتھ برقرار رہے تو عزل جائز ہے''[1]

بچوں کی کمزوری اور خرابیٔ صحت کی وجہ سے منع حمل

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک بچہ ہوا اور ابھی اس کی مدت رضاعت بھی پوری نہ ہونے پائی تھی کہ پیٹ میں دوسرا بچہ آ گیا، ابھی پہلی ولادت کی کمزوری دور نہ ہونے پائی تھی کہ دوسری کمزوری شروع ہو گئی، ابھی ایک بچہ ہی کی پرورش اور توجہ سے چھٹکارا حاصل نہیں ہوا تھا کہ دوسرے اور تیسرے کی فکر لاحق ہو گئی۔

طبعی طور پر ایسے بچے کمزور واقع ہوتے ہیں کیوں کہ اپنی ماں کے دودھ سے محروم ہو جاتے ہیں اور عورت کا دودھ تدریجاً ختم بھی ہو جاتا ہے اور جو ہوتا ہے (اطباء کی تحقیق کے مطابق وہ) مضر رساں ہوتا ہے اور بکثرت بہت جلدی بچے ہونے کے سبب سے عورت پر جو کمزوری لاحق ہوتی ہے وہ تو ہے ہی، بچے بھی کمزور ہوتے ہیں، یعنی عورتوں اور بچوں دونوں کا ضرر ہوتا ہے، اولاد کمزور ہوتی چلی جاتی ہے۔

اس لئے اس ضرر سے بچنے کے لئے بھی منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت ہے، بعض احادیث میں شیر خوار بچہ گود میں ہوتے ہوئے جماع کرنے سے منع کیا گیا ہے، کیوں کہ اس سے بچہ کی صحت پر اثر پڑتا ہے۔[2]

---

[1] احیاء العلوم ۲/۲۳، تحدید نسل، ص ۱۲۵

تعقیب: ۔۔۔ اور واضح ہو کہ عزل ۔۔۔ کے مسئلہ پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں کیوں کہ واصلہ اور متوصلہ تو صریحاً حدیث سے ممنوع ہے اور ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ جمال مطلوب ہے ۔۔۔ بلکہ نفس وصل ۔۔۔ ہی ممنوع ہے گو کسی سبب سے ہو، اور تغییر ازدیاد مسئلہ منع حمل میں ممانعت حدیث سے ثابت نہیں بلکہ عزل کا جواز ثابت ہے۔

حاصل یہ کہ تغییر خلق اللہ تو منہی عنہ ہے برخلاف تغییر کے اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ۔۔۔ البتہ خلاف اولیٰ ہم بھی اس کو کہتے ہیں جو کہ یہ مقصد اجازت نہیں ہے اس لئے اس مقصد کی بنا پر منع حمل کی تدبیر کو ناجائز کہا جائے گا۔

[2] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الحلال والحرام فی الاسلام للشیخ قرضاوی، ص ۱۹۵، تحدید نسل، ص ۱۲۶

فتاویٰ میں تصریح ہے کہ جب حمل سے عورت یا بچہ کا ضرر ہو تو اسقاط حمل جائز ہے۔[1]
جب اسقاط حمل جائز ہے تو منع حمل بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ "لأن المنع أخف من الدفع"۔

شرم وحیا اور لڑکی پیدا ہونے کے خوف سے منع حمل

بہت سے نوجوان یہ خیال کرتے ہیں کہ اس سے ہم عیال دار اور بچوں والے ہو جائیں گے یا ماں باپ کہے جانے لگیں گے، اس بات سے ان کو شرم آتی ہے۔

یا وہ اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں لڑکی نہ پیدا ہو جائے اور اس وجہ سے وہ منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں۔

سو خوب سوچ لینا چاہئے کہ یہ عذر ہرگز قابل قبول نہیں، یہ مقصد شریعت مطہرہ کے خلاف ہے۔
محققین نے تصریح فرمائی ہے کہ جو حیا شرعاً اچھے کام سے روک دے وہ حیا مذموم اور قابل ترک ہے
اور لڑکی پیدا ہونے سے ڈرنا، یہ تو مشرکین مکہ کا طریقہ تھا، انہیں کی بابت فرمایا گیا ہے:

وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم۔[2]

اسلام نے آ کر ان سب باتوں کو ختم کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، مبارک ہے وہ شخص جس کے پہلے لڑکی پیدا ہو۔

عورت کی بداخلاقی کے سبب سے منع حمل

بعض فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر عورت بداخلاق، سخت مزاج ہو اور اولاد پیدا ہو جانے کے بعد اس کی بداخلاقی میں اضافہ ہونے کا خطرہ ہو ——— تو ایسی صورت میں بھی منع حمل (عزل) کی اجازت ہے۔[3]

---

۱ امداد الفتاویٰ ١٥٠/٣ تحفۃ الزوجین
۲ معمولات نبوی
۳ طحطاوی ۲/۲۷۶

بظاہر یہاں پر منع حمل سے مقصود عورت کی بد اخلاقی اور کج روی سے بچنا ہے، اور ایسا کوئی امر مقصود نہیں جو شریعت کے خلاف ہو، اس لئے قواعد کی رو سے اس کی اجازت ہونی چاہئے لیکن بہتر اور کمال کا درجہ یہ ہے کہ سب کچھ برداشت کر کے تکثیر امت کا ذریعہ بن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کو خوش کرے۔ واللہ اعلم

مفلسی اور تنگدستی کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا

بہت سے حضرات تنگدستی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرتے ہیں اور اس کو وہ جائز سمجھتے ہیں ـــــ لیکن اس غرض سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا اصول شریعت کے خلاف نیز تقدیر پر ایمان کا مقر نہ ہونے کی علامت ہے

مفلسی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے اولاد سے چھٹکارا حاصل کرنا خواہ قتل کے ذریعہ ہو یا کسی بھی ذریعہ سے ہو اگر اس کی علت اور اس کا مدار فقر و فاقہ کو ٹھہرایا جائے گا تو قرآن نے اس علت کی بہت پہلے ہی کھلے الفاظ میں تردید فرما دی ہے جس کے بعد گنجائش باقی نہیں رہتی کہ اولاد سے اعراض کا مدار فقر و فاقہ کو بنایا جائے

اہل عرب فقر و فاقہ ہی کے خوف سے اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ولا تقتلوا اولادکم من املاق[1]

یعنی اولاد کو فقر و فاقہ کے سبب سے قتل نہ کرو

اگرچہ یہاں قتل کی ممانعت ہے لیکن جس بنا پر وہ قتل کیا کرتے تھے اس بنا (فقر و فاقہ) کی اس آیت میں صاف طور پر تردید کی گئی ہے اور آگے فرمایا:

"نحن نرزقکم وایاھم" ـــــ ہم تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور ان کو بھی دیں گے۔

اور فرمایا:

وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا ـــــ زمین میں جتنے بھی بسنے والے ہیں سب کا رزق اللہ ہی کے ذمہ ہے

---

[1] انعام

ان آیات قرآنیہ سے واضح طور سے معلوم ہوا کہ فقر و فاقہ کی وجہ سے اولاد سے اعراض کرنا درست نہیں۔ اور آیت کے اندر اصلاً اسی فقر و فاقہ کی بنیاد ہی کی تردید مقصود ہے کیوں کہ نفس قتل تو ہر صورت ممنوع ہے، خواہ کسی بھی وجہ سے ہو، یہاں پر خصوصیت کے ساتھ مفلسی ہی کے سبب سے قتل سے منع کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ اگر مفلسی کے سبب سے قتل نہ ہو تو جائز ہے بلکہ اصلاً اس آیت میں اس سبب ہی کی تردید مقصود ہے۔

الغرض رزق کا معاملہ تقدیر سے متعلق ہے نہ کہ تدبیر سے اس لئے رزق کی تنگی اور فقر و فاقہ کی وجہ سے منع حمل کی تدبیر اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم

فساد زمانہ اور اولاد کے نافرمان ہونے کے خطرہ سے منع حمل

فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے اور کتب فقہ فتح القدیر، بحر الرائق، در مختار شامی طحاوی وغیرہ میں اس کا تذکرہ موجود ہے کہ فساد زمانہ کی وجہ سے منع حمل (عزل) جائز ہے۔

وفی الفتاوی ان خاف من الولد السوء فی الحرة یسعه العزل بغیر رضاها لفساد الزمان فلیعتبر مثله من الاعذار مسقطاً لاذنها۔[1]

یعنی اگر ماحول کے بگاڑ اور فساد زمانہ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی امکان ہو ——— تو ایسی صورت میں عزل جائز ہے عورت کی اجازت کی بھی ضرورت نہیں۔

اسقاط حمل

ماقبل میں تفصیل گذر چکی ہے کہ ضبط تولید کی تین صورتیں ہیں۔

قطع نسل ——— منع حمل ——— اسقاط حمل ———

قطع نسل و منع حمل کی تفصیل گذر چکی ہے اسقاط حمل کے احکام یہ ہیں۔

اسقاط حمل جب بھی ہوگا دو مرحلوں میں سے کسی نہ کسی ایک مرحلہ میں ہوگا، یا اس میں نفخ روح (جان) پڑ چکی ہوگی یا نہیں۔ دونوں کے احکام جداگانہ ہیں۔

فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق حمل میں جان ایک سو بیس[120] دن میں پڑتی ہے۔[2]

---

[1] شامی ۱/۴۱۲، [2] عالمگیری ۱/۳۳۵، فتح القدیر ۳/۳۹۸

جس عورت کے حمل کا اسقاط ہوگا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو بغیر کسی عذر و ضرورت کے ہوگا یا عذر کے سبب ہوگا۔ پھر عذر یا تو حرج و مشقت کے درجہ کا ہوگا یا ضرورت و اضطرار کے درجہ کو پہونچا ہوگا ہر ایک کے احکام جداگانہ ہیں۔

اسقاط حمل کا ماخذ

بظاہر عہد صحابہ میں اسقاط حمل کی صورت نہیں پائی جاتی تھی لیکن فقہاء کرام نے اس کا تذکرہ کیا ہے اور عزل کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے اس کے احکام بیان فرمائے ہیں۔

مقصد کے لحاظ سے گو عزل و اسقاط حمل دونوں متحد ہیں لیکن سبب کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ عزل میں اولاد سے اعراض سبب بعید کے درجہ میں ہے اور اسقاط میں اولاد سے اعراض سبب قوی اور قریب کے ذریعہ ہوتا ہے۔

ویستنبع من حکم العزل حکم معالجة المرأة اسقاط النطفة قبل نفخ الروح ——— ویمکن ان یفرق بانه اشد لأن العزل لم یقع فیه تعاطی السبب ومعالجة السقط تقع بعد تعاطی السبب[1]

بہرحال اسقاط عزل کے مقابلہ میں اشد ہے اس لئے احکام بھی اشد ہیں علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

"جب نطفہ رحم میں پہونچ گیا تو وہ مال اس سے ایک زندگی وجود میں آئے گی اس کا ازالہ کرنا (اسقاط) دراصل زندگی کو ختم کرنا ہے[2]۔"

بغیر عذر کے اسقاط حمل

بغیر کسی عذر کے نہ تو کوئی شدید بیماری ہو اور نہ ہی حرج و مشقت لاحق ہو تو بغیر کسی مجبوری کے خواہ مخواہ اسقاط حمل کرنا جائز نہیں، خواہ حمل میں جان بھی نہ پڑی ہو۔

---

[1] فتح القدیر لابن ہمام۔ [2] شامی ۵۲۳/۱

ویکرہ ان تسعی لاسقاط حملها وجاز لعذر[1]

عذر کی وجہ سے اسقاط حمل

اگر کوئی مہلک بیماری لاحق ہے یا عورت سخت ترین کمزوری کا شکار ہے یا جلدی جلدی بچے ہونے سے عورت یا بچہ کا ضرر ہو گا تو ایسی صورت میں اس وقت تک اسقاط حمل جائز ہے جب تک کہ جان نہ پڑی ہو یعنی ۱۲۰ دن سے قبل۔ ورنہ جائز نہیں۔[2]

وکذالک المرأة یسعها ان تعالج لاسقاط الحبل مالم یستبن شئ من خلقه۔[3]

اضطرار کے وقت اسقاط حمل

ضرورت و اضطرار کے وقت جب کہ یقینی طور سے عورت کے پیٹ میں بچہ رہنے سے اس کی جان کا خطرہ ہو، جیسا کہ بعض حالات میں ایسا ہوتا ہے، ایسی صورت میں اگر حمل میں جان نہ پڑی ہو تب تو اسقاط جائز ہی ہے اور اگر جان پڑ گئی ہو اور حمل کے باقی رکھنے میں عورت کی جان کے خطرہ کا پورا یقین ہو تو بھی ایسی صورت میں "اخف الضررین" کے قاعدہ سے حمل کا اسقاط جائز ہے۔

من ابتلی ببلیتین فلیختر اهونهما[4]

دو مصیبتوں کا شکار ہونے اور دو ضرر لاحق ہونے کی صورت میں ہلکی مصیبت اور کم درجہ کے ضرر کو اختیار کر لینا چاہئے۔

یہاں پر حمل کا اسقاط اور اس کی جان کا ضیاع عورت کی جان کے مقابلہ میں اخف ہے اس لئے اس کی اجازت ہو گی[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] درمختار شامی قبیل احیاء الموات۔ امداد الفتاویٰ ۲/۲۰۵ ۔ [2] امداد الفتاویٰ ۲/۲۰۵

[3] عالمگیری ۵/۳۳۵ [4] الاشباہ [5] الحلال والحرام فی الاسلام، ص ۱۶۸، تحدید نسل، ۹۶

تنبیہ: ——— اس مسئلہ میں ——— مسلم و غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں، جو صورتیں مسلمان کے حق میں ناجائز ہیں غیر مسلم کے حق میں بھی ناجائز ہیں۔ ولا تعاونوا علی الاثم، نوح علیہ السلام کی دعا پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ (بقیہ آئندہ صفحہ پر)

خلاصۂ کلام

ضبطِ تولید کی ممکنہ صورتیں کل تین ہیں — قطعِ نسل — منعِ حمل — اسقاطِ حمل —

قطعِ نسل: — بہر صورت ناجائز ہے — البتہ اضطراری صورت میں جائز ہے۔

منعِ حمل: — (۱) کی تدبیر فی نفسہ مباح ہے اور اغراض و مقاصد کے اعتبار سے اس میں جواز یا عدمِ جواز کا حکم ہوگا۔

۲— منعِ حمل انفرادی اور شخصی طور سے جائز ہے اجتماعی اور قانونی طور سے اس کا جواز نہیں۔

۳— عورت کی کمزوری اور بیماری کی وجہ سے منعِ حمل جائز ہے۔

۴— محض دشواری و مشقت سے بچنے کے لئے جائز نہیں۔

۵— فقر و فاقہ کے سبب سے منعِ حمل جائز نہیں۔

۶— شرم و حیا اور لڑکی پیدا ہونے کے خطرہ سے منعِ حمل جائز نہیں۔

۷— آزادی کی زندگی گذارنے کے لئے منعِ حمل جائز لیکن قبیح ہے۔

۸— عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنے کے لئے منعِ حمل جائز ہے۔

۹— جلدی جلدی بچوں کے ہونے سے کمزور اولاد ہونے کے خطرہ سے منعِ حمل جائز ہے۔

۱۰— فسادِ زمانہ اور اولاد کے نافرمان ہونے کے سبب سے منعِ حمل جائز نہیں۔ [1]

اسقاطِ حمل: — (۱) بغیر عذر کے ناجائز ہے خواہ حمل میں جان نہ پڑی ہو۔

۲— عذر کے سبب سے جائز ہے بشرطیکہ حمل میں جان نہ پڑی ہو۔

۳— اضطرار کے سبب سے اسقاطِ حمل جائز ہے خواہ حمل میں جان پڑ چکی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: — کیونکہ نوح علیہ السلام کو بتلا دیا گیا تھا کہ آپ کی قوم کے لوگ اب ایمان نہیں لا سکتے۔ فانہ لن یؤمن من قومک الا من قد آمن (ہود) اس لئے نوح علیہ السلام نے بددعا فرمائی اور ولا یلدوا الا فاجرا کفارا فرمایا۔

ہمارے پاس کوئی وحی نہیں آتی ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ ان کی اولاد کافر ہی مرے گی۔

[1] فسادِ زمانہ کی وجہ سے حضرات فقہاء نے بیوی کی اجازت کے بغیر عزل کو جائز قرار دیا ہے اس سے راقم کو اتفاق نہیں ہے۔

ضبط تولید کا شرعی حکم

از ـــــ مولانا محمد جنید عالم قاسمی نائب مفتی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

آج کے فقہی سیمینار منعقدہ ۱ر ۲ر ۳ر اپریل ۱۹۸۹ء مطابق ۲۳ر ۲۴ر ۲۵ر شعبان ۱۴۰۹ھ کا موضوع "خاندانی منصوبہ بندی، اور موانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا" ہے ـــــ حق تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے ڈاکٹر منظور عالم صاحب ڈائرکٹر انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی اور قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ جناب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کو، جن کی سعی و کاوش سے اس سیمینار کا انعقاد عمل میں آیا۔ اور میں ان دونوں حضرات کا تہ دل سے شکر گذار ہوں کہ انھوں نے ایسے اہم موضوع پر ناچیز کو کچھ کہنے کا موقع فراہم کیا اور مجھے اس کی دعوت دی، دور جدید کے تقاضوں کے پیش نظر اس طرح کی مجالس اور سیمینار کا انعقاد باعث خیر و برکت اور امت کے لئے نیک فال ہونے کے علاوہ اپنی جگہ نہایت ہی اہم اور نفع بخش ہے، اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح کی مجلسوں میں اکابر علماء، مفتیان کرام اور دانشوروں کے ذریعہ کئے ہوئے فیصلے نہ صرف یہ کہ صحیح ہوں گے۔ بلکہ اجماع امت کا درجہ پاکر امت کے لئے قابل عمل، بہترین نمونہ اور روشنی کا مینار ثابت ہوں گے ـــــ

حضرات! جس موضوع کا ذکر آج کی اس مجلس میں کیا گیا وہ ہمارے لئے جدید اور اجنبی نہیں ہے۔ قرون اولیٰ یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور اور ان کے بعد کے ادوار میں بھی پیش آچکا تھا، اور اس طرح کے مسائل کا جواب قبل بھی مناسب وقت پر مناسب دیا گیا۔ لیکن موجودہ دور میں ذہن کی اس تصویری نے اسے اہم اور قابل توجہ بنا دیا ہے۔ جس میں آبادی کی کثرت اور وسائل معاش کے محدود ہونے کا ہوا کھڑا کر کے فیملی پلاننگ جیسے منصوبوں کا نظریہ دنیا کے سامنے پیش کیا گیا۔ پھر یہ کہ جدید آلات اور مشینوں کے ذریعہ جسم انسانی کا علاج اور اس کی تدابیر کی یافت ہو جانے کا بھی کچھ نہ کچھ حصہ اس طرح کے مسائل کو فروغ دینے میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے سخت ضرورت اس بات کی تھی کہ ان مسائل و ان کی مختلف صورتوں کی علیحدہ علیحدہ تفاصیل سامنے لاکر ان کا مناسب حل شرع اسلامی کی

روشنی میں تدقیق کیا جائے اور اس پر مناسب فیصلے لئے جائیں۔

انسانی آبادی کو محدود کرنے اور خاندانی منصوبہ بندی کے لئے ضبط تولید کی ضرورت پڑے گی جس کے مختلف طریقے اور متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ مرد و عورت دونوں کی تولیدی قوت و صلاحیت کو نس بندی یا آپریشن یا کسی دوا کے ذریعہ ہمیشہ کے لئے ختم کر دینا۔

۲۔ عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کر کے وقتی طور پر استقرار حمل سے اجتناب کرنا

۳۔ استقرار حمل کے بعد اس کا اسقاط۔

ضبط تولید کے اسباب و محرکات بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

(الف) اقتصادیات ——— یعنی مال و اسباب کی قلت جس کی وجہ سے اولاد کی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت ایک اہم اور مشکل ترین مسئلہ بن جائے

(ب) فقدان [illegible] اولاد کی صحیح تعلیم و تربیت کی غرض سے ——— یا اس قسم کے دیگر غیر شرعی عذر مثلاً عورت کی ملازمت کی دشواریوں اور دیگر مشغولیتوں کی بنا پر تربیت اولاد کے لئے موقع نہ ملنے یا عورت کے حسن و جمال کو باقی رکھنے کے لئے۔

(ج) کسی شرعی عذر کے پیش نظر جس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

اب ہر ایک کے احکام ترتیب وار ذکر کئے جاتے ہیں۔

ضبط تولید بربنائے اقتصادیات

معاشی پریشانی اور مال و اسباب کی قلت کے پیش نظر ضبط تولید خواہ عارضی ہو یا مستقل بالکل غیر اسلامی اور غیر شرعی ہے اور قادر مطلق خدا کے مقابلہ میں ایک کمزور انسان کا یہ دعویٰ ہے کہ رزق کا ضامن مالک حقیقی اور خالق کائنات نہیں بلکہ انسان ہے حالانکہ قرآن کریم نے صاف صاف اعلان کر دیا ہے کہ رزق کا ضامن اللہ ہے

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا[1]

---

[1] سورہ ہود، آیت ٦

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

اخبر تعالیٰ انہ متکفل بارزاق المخلوقات من سائر الارض صغیرھا وکبیرھا بحریھا وبریھا [۱]

یعنی اللہ تعالیٰ روئے زمین پر چلنے والی تمام جاندار مخلوق کے رزق کا کفیل ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بری ہو یا بحری

دوسری جگہ ارشادِ ربانی ہے:

"تم اپنی اولاد کو فقر و فاقہ اور تنگ دستی کے خوف سے قتل نہ کرو، اس لئے کہ رزق رساں ہم ہیں نہ کہ تم۔ ہم انھیں بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی ۔۔۔۔۔۔"

لاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم [۲]۔

حافظ ابن کثیر نے صحیحین سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ یہی کو قرار دیا گیا ہے کہ معاشی پریشانی کے خدشے سے اولاد کو قتل کیا جائے۔ الفاظ حسب ذیل ہیں:

وفی الصحیحین عن عبد اللہ بن مسعود قلت یا رسول اللہ ای الذنب اعظم قال ان تجعل للہ ندا وھو خلقک، قلت ثم ای؟ قال ان تقتل ولدک خشیۃ ان یطعم معک [۳]

خلاصہ یہ کہ معاشی تنگی و بدحالی کے اندیشے سے ضبطِ تولید کرانا اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان رکھنے کے صریح منافی ہے اس لئے اس غیر شرعی اور بے بنیاد مقصد کے پیشِ نظر ضبطِ تولید کرانا ناجائز اور حرام ہے خواہ ضبطِ تولید عارضی ہو یا مستقل۔ ضبطِ تولید کی اجازت قطعاً نہیں دی جاسکتی ہے۔

ضبطِ تولید خاندان کو محدود رکھنے کیلئے

چھوٹا اور محدود خاندان رکھنے کا نظریہ بھی منشائے شریعت کے خلاف ہے

---

[۱] تفسیر ابن کثیر ۲/۴۳۶

[۲] سورہ بنی اسرائیل، آیت ۳۱، سورہ انعام، آیت ۱۵۱

[۳] تفسیر ابن کثیر ۲/۳۶

شریعت کا منشا تکثیر امت ہے نہ کہ خاندان کو کم سے کم کرنا یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نوجوانوں کو نکاح کرنے کی ترغیب دی اور یہ فرمایا کہ ایسی عورت سے نکاح کرو جو زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی ہو اس لئے کہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں گا۔

تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم[1]۔

نکاح کے اہم اور بنیادی مقاصد میں سے توالد و تناسل اور افزائش نسل ہے ——— لہٰذا محدود خاندان کے نظریہ کو سامنے رکھتے ہوئے بھی ضبط تولید کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ضبط تولید عورت کی ملازمت کی وجہ سے

گھر کا نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے اور باہر کے امور کی انجام دہی مرد کے ذمہ ہے نیز بیوی اور نابالغ اولاد کا نفقہ شوہر اور باپ پر ہے جس کی وجہ سے عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حقوق کی تنقیص ہو رہی ہو یا اس کو ضرر و نقصان پہونچ رہا ہو یا اس کام کے لئے بیوی کو شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے لہٰذا اگر شوہر گھر کا نظم و نسق سنبھالنے کے لئے اپنی بیوی کو ملازمت سے روکنا چاہے تو شرعاً شوہر کو اس کا اختیار ہوگا، اور منع کرنے کے باوجود وہ ملازمت کرے گی تو گنہگار ہوگی۔

وفی البحر له منعها من الغزل وكل عمل ولو تبرعاً لاجنبی الخ۔ وفی الشامی وينبغی عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه وكذا من العمل تبرعاً بالاولى .... والذی ينبغی تحريره ان يكون له منعها عن كل عمل يؤدی الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته[2]۔

---

[1] رواه ابو داؤد۔

[2] شامی ۲/۶۶۵، باب النفقات۔

بہر حال عورت کے لئے ملازمت ضروری نہیں ہے لہٰذا ملازمت کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی شرعاً اجازت نہیں دی جا سکتی ہے۔

حسن قائم رکھنے کیلئے

اسی طرح حسن باقی رکھنے یا سماجی امور میں دلچسپی لینے کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی اجازت شرعاً نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے معتبر عذر نہیں ہیں جن کی وجہ سے ایک ناجائز اور مکروہ امر کی اجازت مل سکے۔ ایسا دیکھا گیا ہے کہ کسی عورت کا حسن زیادہ اولاد ہونے پر بھی باقی رہ گیا جب کہ دوسری عورت کا حسن کم اولاد سے ہی ختم ہو گیا۔ بلکہ بعض عورتوں کے حسن و صحت میں اولاد ہونے کی وجہ سے اضافہ بھی ہوا ہے۔

نس بندی یا آپریشن کسی مجبوری کی وجہ سے

نس بندی یا آپریشن درحقیقت اختصاء کی واضح نظیر ہے جس کی اجازت صحابہ کرام نے چاہی تھی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت نہیں دی حتی کہ صحابہ کرام نے تبتل یعنی عورتوں سے علیحدگی یا نکاح نہ کرنے کی اجازت چاہی تو اس کی بھی اجازت نہیں ملی ——— صحابہ کرام کا بیان ہے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تبتل کی اجازت دیتے تو ہم خصی کرا لیتے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم کی ہے[1]۔

حضرت امام نوویؒ نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

وهذا محمول على انهم كانوا يظنون جواز الاختصاء باجتهادهم ولم يكن ظنهم هذا موافقا فان الاختصاء في الآدمي حرام صغيراً كان او كبيراً[2]

یعنی یہ محمول ہے اس بات پر کہ صحابہ اپنے اجتہاد سے یہ سمجھتے تھے کہ خصی کرانا جائز ہے حالانکہ ان کا یہ گمان شریعت کے موافق نہیں تھا۔ اس لئے کہ آدمی کا خصی کرانا حرام ہے۔ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا

درمختار میں ہے ——— واما خصاء الآدمي فحرام[3]

---

[1] مشکوٰۃ ۲/۲۶۷ [2] نووی ۱/۴۴۹

[3] الدر المختار علی حاشیہ رد المحتار ۵/۲۴۹

نیز نس بندی یا آپریشن میں تغییر خلق بھی ہے جس کو قرآن نے شیطانی عمل قرار دیا ہے۔

ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله[1]

حتیٰ کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نور اللہ مرقدہٗ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اعضاءِ تناسل کو قطع و برید کرنے یا قوت باہ کو ختم کر دینے والی دواؤں کا استعمال بھی تغییر خلق کے مرادف ہے۔

وكذالك جريان الرسم بقطع اعضاء النسل واستعمال الادوية القاطعة للباءة والتبتل وغيرها تغيير لخلق الله واهمال لطلب النسل[2]

فقہاء نے یہاں تک صراحت فرمائی ہے کہ قوتِ تولید کو ضائع کر دینا بھی تعزیری جرم ہے اور اس کا دیت کا واجب ہوگا جیسے پوری جان کو ہلاک کر دینے کا ــــــ

تجب الدية في ابطال قوة حبل من المرأة لفوات النسل وفي ابطال قوة الحبل من الرجل ايضاً[3]

بلکہ ریڑھ کی ہڈی کو توڑ کر قوت منی کو ضائع کر دینے کی صورت میں بھی فقہاء نے دیت کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ مقصد نکاح فوت ہے اور وہ نسل کی افزائش ہے۔

وتجب الدية في ابطال قوة الامناء بكسر صلب لفوات المقصود وهو النسل[4]

لہٰذا عام یا غیر اضطراری حالات میں نس بندی یا آپریشن کرانے کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔

اضطراری حالت میں آپریشن کی اجازت

البتہ بعض اضطراری حالت میں شریعت نے ممنوعات کو مباح قرار دیا ہے۔ مثلاً لقمہ گلے میں پھنس جائے تو اس صورت میں جان بچانے کے لئے شراب کا استعمال ضرورۃً جائز ہے۔ اسی طرح شدت بھوک میں

---

[1] سورہ نساء، آیت ۱۱۹۔ [2] حجة الله البالغة ۱۲۳/۲

[3] الفقه على مذاهب الاربع ۳۲۱/۵ [4] کتاب الفقه على مذاهب الاربع ۳۲۱/۵

جبکہ کھانے کی کوئی چیز نہ ہو اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی مردار کے گوشت کا استعمال بقدر ضرورت جائز ہے جس سے کہ جان بچ سکے ــــــ الضرورات تبیح المحظورات ــــــ والضرورات تتقدر بقدر الضرورۃ ــــــ اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے۔

اس لئے اگر عورت کی صحت روز بروز خراب ہوتی جا رہی ہو اور ماہر دیانت دار ڈاکٹر یہ کہے کہ آپریشن کرائے بغیر صحت ممکن نہیں ہے، آپریشن کے بغیر جان خطرہ میں ہے تو اس صورت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

اسی طرح تین بچے بذریعہ آپریشن کے ذریعہ پیدا ہوئے ہوں تو چوتھے بچے کے لئے آپریشن کی کوئی جگہ نہیں رہتی جس کی وجہ سے حاملہ کی جان خطرہ میں ہوگی، اس لئے اس صورت میں بھی آپریشن کی گنجائش ہونی چاہئے۔

جناب مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے نسبندی یا آپریشن کی اجازت دی ہے اور جائز لکھا ہے، جواب ملاحظہ ہو:

"جب کمزوری اور طبیعت کی خرابی کی وجہ سے حمل کی قراری دشوار ہے، حمل برداشت نہیں ہو سکتا تو اولاً ایسا علاج کیا جاوے کہ کچھ مدت تک استقرار حمل نہ ہو، یہی حمل ٹھہرے، پھر اگر یہ وقتی تدبیر مفید ثابت نہ ہو تو ماہر مسلمان دیندار حاذق حکیم یا مسلمان دیندار تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق آپریشن کرانا جائز ہے اس معاملہ میں غیر مسلم ڈاکٹر یا حکیم کی صلاح غیر معتبر ہے۔"[1]

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے اس سوال (ایک شخص نے اپنی بیوی کا آپریشن کرایا ہے اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟) کے جواب میں لکھا ہے:

"اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی خرابی صحت کی بنیاد پر بڑے خطرے سے بچنے کے لئے معتبر ڈاکٹر کے مشورہ پر بیوی کا آپریشن کرایا ہو تو وہ معذور ہے اور اگر محض زیادتی اولاد کے خطرہ سے بچنے کے لئے ایسا کیا ہے تو وہ فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہ ہے۔"

قاضی شریعت کے اس جواب سے سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے، نیز مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ، کے کتابچہ "خاندانی منصوبہ بندی" کی عبارت

---

[1] فتاویٰ رحیمیہ ۲/۲۱۵ ۔

سے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لئے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے ـــــــ لکھتے ہیں:

"بالشبہ یہ بات اہم اور قابل توجہ ہے کہ کسی عورت کی صحت اگر تجربہ کار طبیبوں کی نگاہوں میں اس لائق نہیں ہے کہ وہ حمل اور ولادت کے دشوار گذار مرحلوں سے گذر سکے اور اس کی جان کو خطرہ یا کسی بڑے نقصان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اس عورت کو ایسے جائز طریقوں کے استعمال کی رائے دی جا سکتی ہے جو اس کی صحت جسمانی اور جان بچانے کے لئے ضروری اور مناسب ہوں۔"[1]

کسی شرعی مجبوری کی وجہ سے عارضی موانع حمل تدابیر کا استعمال

عارضی موانع حمل تدابیر مثلاً لوپ یا نرودھ وغیرہ کا استعمال درحقیقت عزل کے حکم میں ہے، عزل کے جواز اور عدم جواز، کراہت اور عدم کراہت میں فقہاء کے آراء مختلف نظر آتے ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے مسلم شریف کی شرح فتح الملہم میں تمام اقوال اور ان کے دلائل پر محاکمہ کے بعد یہ فیصلہ دیا ہے کہ عزل مکروہ اور ناپسندیدہ عمل ہے حرام نہیں۔

فالذی یترجح من مجموع الأدلۃ کراہۃ العزل وکونہ غیر مرضی من غیر تحریم۔[2]

لہٰذا عام حالات میں تو عارضی موانع حمل تدابیر کے استعمال کی شرعاً اجازت نہ ہوگی، البتہ کوئی عذر شرعی موجود ہو تو شرعاً ان عارضی تدابیر کو استعمال کرنے کی اجازت ہوگی۔ شرعی عذر مثلاً عورت کمزور ہے، حمل کی متحمل نہیں، یا وقت تولید ناقابل برداشت تکالیف کا ہونا، یا ایام رضاعت میں استقرار حمل سے بچہ کو ضرر لاحق ہونا، یا شوہر مسلسل سفر میں رہتا ہے جس کی وجہ سے بچے کی تربیت و نگہداشت میں دشواری ہو یا ماں دماغی اور جسمانی اعتبار سے کمزور اور معذور ہونے کی وجہ سے بچوں کی تربیت سے قاصر ہو، یا ماہر اطباء کی نظر میں پیدا ہونے والے بچہ کا خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہو سکنے کا ظن غالب ہو، یا دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ تاکہ ہر بچہ کی صحیح تربیت ہو سکے، یا اور اس قسم کے شرعی عذر کی بنا پر عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

اسقاطِ حمل

اسقاط حمل کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

---

[1] خاندانی منصوبہ بندی ص۲۵ [2] فتح الملہم ۱/۱۵۳

(الف) حمل میں جان پڑ جانے کے بعد اسقاط۔

(ب) حمل میں جان پڑنے سے قبل اور اعضاء کی تخلیق کے بعد اسقاط۔

(ج) اعضاء کی تخلیق سے قبل اسقاط۔

پہلی صورت

۱۲۰ دن یعنی چار ماہ کے بعد حمل میں جان پڑ جاتی ہے۔ البتہ عبداللہ بن عباس سے چار ماہ دس دن کے بعد جان پڑنے کی روایت منقول ہے جس کو امام احمد نے اختیار کیا ہے۔

كما في الشامي، قال بعضهم إنه اتفق العلماء أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر أي عقبها كما صرح به جماعة وعن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام وبه أخذ أحمد۔[1]

اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل میں جان پڑ جانے کے بعد بالاتفاق اس کا اسقاط جائز نہیں، چنانچہ نفخ روح یعنی چار ماہ بعد بالاتفاق علماء اور چار ماہ دس دن بعد بروایت عبداللہ بن عباس اسقاط جائز نہیں ہے۔ اور اس صورت میں حمل کا اسقاط قتل نفس کے مرادف ہوگا۔ البتہ اگر حمل میں جان پڑ جانے کے بعد بھی عورت کی صحت بالکل خراب ہونے اور ماہر تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اسقاط کے بغیر اس کی جان بچانا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بقاعدہ يختار أهون البليتين و إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما الضرر الأشد يزال بالأخف۔[2]

اور جیسے مسلمہ اصول کے پیش نظر عورت کی جان بچانے کی غرض سے اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ عورت کی جان کا ضیاع ضرر عظیم ہے اور جنین کا اسقاط اخف ہے کیونکہ عورت کا وجود مشاہد ہے اور جنین کا وجود غیر مشاہد، عورت کا وجود حقیقی ہے اور جنین کا وجود غیر حقیقی، اس لئے ایک مشاہد اور حقیقی وجود کو بچانے کے لئے ایک غیر مشاہد اور غیر حقیقی وجود کو ضائع کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] شامی مطلب فی احوال المستحاضہ والحکایۃ ۱/۲۰۲

[2] الاشباہ والنظائر ۱/۱۲۳ تحت القاعدۃ الخامسۃ۔

دوسری صورت

دوسری صورت یعنی اعضاء کی تخلیق کے بعد اور جان پڑنے سے قبل بھی صحیح قول کے مطابق اسقاط جائز نہیں ہے ـــــ ویکرہ أن تسعی لاسقاط حملها[۱] ـــــ (قوله ویکرہ) أی مطلقا قبل التصور وبعده علی ما اختاره فی الخانیة[۲]۔

بلکہ اگر شوہر اپنی بیوی کے پیٹ پر مار کر حمل ساقط کر دے تو اس کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر عورت دوا وغیرہ کے ذریعہ حمل ساقط کر دے تو عورت کے عاقلہ پر غرہ (پانچ سو درہم) واجب ہوگا اور ایک جان قتل کرنے کا گناہ ہوگا۔

ولا یخفی أنها تأثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها[۳]۔

البتہ اگر عورت کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی اسقاط کی اجازت ہوگی۔ جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جب بچہ ماں کے پیٹ میں مر جائے اور اس کے نکالنے کا راستہ نہ ہو اور نہ نکالنے کی صورت میں ماں کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس صورت میں ماں کی جان بچانے کی غرض سے بچہ کو کاٹ کر نکال لینا جائز ہے۔

وإذا اعترض الولد فی بطن الحامل ولم یجدوا سبیلاً لاستخراج الولد الا بقطع الولد اربا اربا ولو لم یفعلوا ذلک یخاف علی الأم قالوا إن کان الولد میتا فی البطن فلا بأس به وإن کان حیا لم نر جواز قطع الولد اربا اربا[۴]۔

جب جان پڑ جانے کے بعد جنین مر جائے تو ماں کی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے اس جنین کو کاٹ کاٹ کر نکالنے کی اجازت ہے تو جان پڑ جانے سے قبل اس عظیم مقصد کے لئے بدرجۂ اولیٰ اس بات کی اجازت ہوگی۔

---

۱ درمختار

۲ شامی ۵/۲۷۶

۳ شامی، فصل فی الجنین ۵/۲۷۹

۴ عالمگیری ۵/۳۵۶

تیسری صورت

حمل شعور دار (شکل وصورت والا) ہوجانے کے بعد بلا عذر شرعی اس کا اسقاط جائز نہیں ہے خواہ اعضا کی تکمیل ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ اس کا مستقبل زندگی ہے لہٰذا اس کو کسی زندہ کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ محرم اگر انڈے کو توڑ دے تو زندہ شکار مارنے کا حکم دیا جائے گا۔

أنه يحكم بأن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة

كما في بيضة صيد الحرم[1]

حتیٰ کہ اس حالت میں بھی حمل ساقط کرنے والا شخص گنہگار ہوگا، البتہ اس کا گناہ پہلی اور دوسری صورت کی بہ نسبت کم ہوگا۔

وقال إلا أنها تأثم إثم القتل[2] ـــــــ

البتہ اگر کوئی شرعی عذر ہے مثلاً استقرار حمل کی وجہ سے عورت کا دودھ ختم ہوجائے اور بچے کے والد کو اس اتنی مالی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ دایہ رکھ کر بچہ کو دودھ پلوا سکے جس کی وجہ سے بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہے یا تجربات کے ذریعہ یقین ہوجائے کہ اس حمل کے ذریعہ پیدا ہونے والا بچہ کسی خطرناک موروثی مرض کی وجہ سے عقلی نقص یا جسمانی اعتبار سے غیر معتدل ہوگا یا ماں کی جان کا خطرہ ہو یا ماں کی بینائی ختم ہونے یا عقل و ذہن کے متاثر ہونے کا قوی اندیشہ ہو یا اور اس قسم کے دیگر شرعی عذر کی وجہ سے ـــــــ العمل بہ الخ .... الأمور بمقاصدها، تسبیح ـــــ اصول کے پیش نظر اعضاء کی تکمیل سے قبل اسقاط کی اجازت ہوگی۔

درمختار میں ہے:

ویجوز لعذر حیث لا یتصور ـــــــــــــ علامہ شامی نے (ویجوز لعذر) کے تحت لکھا ہے:

كالمرضعة إذا ظهر بها الحبل وانقطع لبنها وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر

ويخاف هلاكه: قالوا يباح لها أن تعالج في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة

أو علقة ولم يخلق له عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوماً وجاز لأنه ليس

---

[1] شامی ۲/۶۱۲ [2] شامی ۵/۴۲۹

بأس وفيه صيانة الآدمي ثانية۔[1]

حمل بالزنا کا اسقاط

اب ایک مسئلہ یہ رہا کہ کوئی حمل زنا سے ہو تو اس کا اسقاط جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں اتنی بات واضح ہے کہ حمل گرچہ زنا سے ہو وہ محترم ہے اور اس کا خود کوئی قصور نہیں ہے اسی وجہ سے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ حمل بالزنا کا اسقاط بھی جائز نہیں ہے۔

وهذا الحمل محترم لأنه لاجناية فيه ولهذا لم يجز اسقاطه۔[2]

لیکن چوں کہ اس زمانہ میں زنا کی کثرت ہے۔ اگر اسقاط کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو بہت سی کنواری لڑکیاں ازدواجی زندگی کی دولت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گی۔ اسی وجہ سے محشی ہدایہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ:

"وانا في زماننا يجوز وان استبان الخلق وعليه الفتوى"۔[3]

ہدایہ اور اس کے حاشیے دونوں کی عبارت کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ اگر زنا بالجبر کے نتیجہ میں حمل ٹھہرا ہو اور اس حمل پر چار ماہ نہ گذرے ہوں اور وہ عورت کنواری ہو تو اس صورت میں اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے تاکہ وہ بیچاری ایک غیر ارادی فعل کی وجہ سے ازدواجی زندگی کی نعمت سے ہمیشہ کے لئے محروم نہ ہو۔ —— اور اگر حمل زنا بالرضا کے نتیجہ میں ہو یا اس حمل پر چار ماہ گذر چکے ہوں تو ان حالتوں میں اسقاط کی اجازت نہیں۔

---

[1] شامی ۶/۴۲۹

[2] ھدایہ ۲/۲۹۲

[3] ھدایہ ۲/۲۹۲

تحریری آراء

ضبط تولید

(۱) مفتی شکیل احمد صاحب، سیتاپور

شریعت میں نفس اولاد تو مطلوب ہے، لیکن تکثیر اولاد کے مطلوب یا مندوب الیہ ہونے پر کوئی نص میرے علم میں نہیں ہے، جو حضرات تزوجوا الولود الودود سے تکثیر اولاد کے مندوب الیہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں میرے خیال میں ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ شاید ان حضرات کی نظر اس ٹکڑے پر محدود ہے، پوری روایت ان کے نظر سے نہیں گذری، پوری روایت اس طرح ہے،

"عن معقل بن يسار قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اصبت امرأة ذات حسب وجمال وانها لا تلد افأتزوجها قال لا، ثم اتاه الثانية فنهاه ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الولود الودود فانى مكاثر بكم الامم۔ بحواله ابوداؤد ونسائی تیسیر الوصول ۲/۲۵۰"

پوری روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث کا مقصود زوج العقیم سے منع کرنا اور تولیدی صلاحیت رکھنے والی عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دینا ہے اور یہ مقصود ایک اولاد حاصل ہونے سے بھی پورا ہو جاتا ہے، تکثیر اولاد کی ترغیب اس سے نہیں نکلتی،

ولود کو صیغہ مبالغہ قرار دینا اور اس کے یہ معنی کہ ان التی تلد مرة بعد اخرى سیاق وسباق کے بھی خلاف ہے اور اگر موقع ہوتا تو یہ بھی ثابت کیا جاتا کہ منافی حکمت شرعیہ بھی ہے، الولود کے معنی یہاں صرف یہ ہیں التی تلد یا التی ليست بعقيمة ورنہ "انزلنا من السماء ماء طهورا" میں اگر طہور کے معنی الماء الذی يطهر ہیں، الذی يطهر ثلث مرات وغیرہ نہیں ہیں تو پھر الولود کو مبالغہ کا صیغہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔

ایام رضاعت میں قرار حمل اگرچہ ممنوع نہیں لیکن ناپسندیدہ ضرور ہے۔ لقد هممت ان انهى عن الغيلة کی تشریح کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ، مسویٰ میں ایام رضاعت میں قرار حمل کو مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے فرماتے ہیں:

فہ کراهت تنزیہی من غیر تحریم مسوی ص ۲۰۵۔

اسماء بنت یزید سے ابو داؤد نے مرفوعاً روایت کی ہے لاتقتلوا اولادکم سرا فان الغيل يدرك الفارس فيدعثره۔

صاحب جامع الاصول فرماتے ہیں:

"والغيل ان يجامع الرجل امراته وهي ترضع فتضعف لذالك قوى الرضيع فاذا ابلغ مبلغ الرجال ضعف من مقاومة نظيره في الحرب۔ (تیسیر الاصول ص۳۰)

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مدت رضاعت تین سال ہے، اگر کوئی حدیث پر عمل کرتا ہے تو قدرتی طور پر اس کے دو بچوں کی پیدائش کے درمیان کم از کم چار سال کا وقفہ ہوتا ہے لامحالہ والدہ کے لئے منصوبہ بندی بالترتیب کا مسئلہ اور بچوں کی پیدائش کے درمیان کم از کم چار سال کا وقفہ رکھنا عین شرعی چیز ہے۔ اور اس کے لئے جو جائز وسیلہ اختیار کیا جائے وہ بھی محمود ہوگا لیکن دو بچوں کے نسل کا سلسلہ بالکل روک دینا یا اس امر مندوب کو واجب کی طرح جبراً منوانا اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح نسبندی تغیر خلق ہے۔

④ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب، دار العلوم دیوبند

ضبط تولید۔ یہ چیز کتاب وسنت کی روشنی میں مزاج شریعت و شارع علیہ السلام کے قطعاً منافی و ممنوع ہے البتہ استقرار حمل ہو جانے میں اگر عورت کے ضعف بیماری کی وجہ سے تجربہ سے یا طبیب حاذق کی تشخیص سے عورت کے ہلاک ہو جانے کا یا ناقابل تحمل تکلیف و مشقت پیدا ہو جانے کا ظن غالب ہو یا موجود بچہ کی ہلاکت یا ضیاع کا تجربہ یا طبیب حاذق کی تشخیص سے ظن غالب ہو تو ان موانع کے زائل ہونے تک کے لئے استقرار حمل سے مانع کوئی عارضی تدبیر کر لینے کی اجازت رہے گی جیسے لوپ، نرودھ وغیرہ کا استعمال کر لینا یا کوئی ٹیبلیٹ وغیرہ کھا لینا یہ سب درست رہے گا اور بس۔

(۳)

مفتی عبد الوہاب صاحب، باقیات الصالحات ویلور (تامل ناڈو)

مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز نہیں ہے ان تدابیر کے استعمال کا معنی ہے امت محمد کی تقلیل اور یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے خلاف ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خوب محبت کرنے والی بچے جننے والی عورت سے نکاح کرو تاکہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں۔ (تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم (مشکوٰۃ المصابیح کتاب النکاح ص۲۶۷)

بعض لوگوں کو خیال ہے کہ کثرت ولادت سے عورتوں کی صحت تباہ ہو جاتی ہے لہذا مانع حمل تدابیر کا استعمال ضروری ہے۔ اگر انسان اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ فطری قوانین پر عمل کرے تو اس کی صحت کی حفاظت خود بخود ہو جاتی ہے چنانچہ یہی دیکھئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین یعنی مائیں اولاد کو دودھ پلائیں دو سال۔ اکثر یہی دیکھا گیا ہے کہ اگر ماں بچے کو دو سال تک اپنا دودھ پلاتی رہے گھٹے کو دودھ نہ پلائے اور ان ایام میں شوہر اپنی بیوی سے استمتاع کرے تو بھی حمل نہیں ٹھہرتا تو گویا ماؤں کا دو سال تک دودھ پلاتے رہنا فطری ضبط ولادت ہے اور اس طرح ماں اور بچے دونوں کی صحت اچھی رہ سکتی ہے، بہرحال مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز نہیں ہے۔

(۴) مولانا محمد حنیف صاحب، ریاض العلوم گوریٰ، جونپور

ضبط تولید کے مسئلہ سے متعلق حضرات اکابر نے استفتاء کے جواب میں اور جناب مفتی شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ مفتی اعظم پاکستان نے آلات جدیدہ کے شرعی احکام میں جو کچھ نفیاً و اثباتاً تحریر فرمایا ہے اس ناکارہ کے خیال میں اس پر مزید کی ضرورت ہے نہیں اور اعضاء کی پیوند کاری کے سلسلہ میں مفتی صاحب علیہ الرحمۃ نے جواہر الفقہ میں اور دوسرے علمائے متقدمین و متاخرین نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے یعنی عدم جواز کے قائل ہیں اس بے بضاعت کے خیال میں وہی اقرب الی التحقیق ہے اور اس سے عدول خلاف احتیاط ہے نیز مزید برآں بھی چنانچہ مثبتین جانب نے جو دلائل فراہم کئے ہیں اکثر تو از قبیل ممنوع ہیں وہ بھی بلا سند اور جو دلیل ہے بھی کچھ تو بادنیٰ تامل اس کا علم

معلوم کیا جاسکتا ہے اکثر امور ان دونوں میں ایسے ہیں جو نفس الامر کے خلاف محض نظری ہیں اور وہ بھی محل نظر۔

⑤ مولانا محمد آدم پالنپوری کاکوسی، گجرات

(الف) منع حمل کی عارضی اثر رکھنے والی تدابیر، نرودھ، لوپ، دوائیں — عزل کے حکم میں ہے، کہ بلا عذر شرعی مکروہ ہیں، اور شرعی عذر ہو تو بیوی کی رضامندی کے ساتھ جائز ہیں،

چند شرعی اعذار یہ ہیں :-

۱ — عورت کی صحت حمل کی تکلیف برداشت کرنے کی واقعۃً متحمل نہ ہو، اس لئے دو بچوں کے درمیان وقفہ طویل کرنے کی ضرورت ہو،

۲ — عورت کی صحت تو اچھی ہے، لیکن استقرار حمل سے شیر خوار بچہ کو ضرر پہونچنے کا واقعی خطرہ ہو — جب کہ باپ کے پاس دودھ پلانے کا اور کوئی انتظام نہ ہو۔

۳ — ولادت کی تکلیف برداشت نہ کر سکنے کے باعث جان کا خطرہ ہو یا شدید تکلیف پیش آنے کا غالب گمان ہو۔

مندرجۂ ذیل شرعی اعذار نہیں ہیں :-

(۱) عورت کے حسن وجمال کی حفاظت (۲) معاشی اسباب کی کمی (۳) چھوٹا خاندان کا تصور (۴) عورت کو سماجی دلچسپیوں کا موقع فراہم کرنا (۵) معیار زندگی کو بلند کرنا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض شخصی اعذار کی وجہ سے صاحب عذر کے لئے وقتی طور پر منع حمل کی عارضی تدابیر جائز ہیں، لیکن مجموعی طور پر خاندانی منصوبہ بندی میں شرکت جائز نہیں ہے۔

(ب) مستقلاً عورت یا مرد کی صلاحیت تولید ختم کر دینا بہرصورت ناجائز اور حرام ہے، البتہ اگر عورت کی جان کا واقعی خطرہ ہو اور نس بندی کے آپریشن کے بغیر چارۂ کار نہ ہو اور یہ تشخیص کسی دیندار مسلمان حاذق طبیب یا ڈاکٹر کی ہو تو آخری درجہ میں اس کی بھی گنجائش ہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ج۱۳ وفتاوی رحیمیہ ج۲)

(ج) چار ماہ کے بعد استقاط حمل قتل نفس کے حکم میں ہے، اس لئے اس کی بالکل گنجائش نہیں۔ اور چار ماہ کے قبل اگر اعضاء کی تخلیق ہو گئی ہو (جو عموماً بارہ ہفتوں میں ہو جاتی ہے کما فی نظام الفتاوی ص۲۸۳ بحوالہ بدائع) تو بھی بغیر شرعی عذر کے استقاط حمل ناجائز اور مکروہ تحریمی ہے البتہ شدید ضرورت میں جبکہ عورت

کی جان کا خطرہ ہو، درست ہے اور اعضاء کی تخلیق سے قبل خون یا لوتھڑے کا اسقاط بھی بلا عذر درست
نہیں۔ اور عذر کی صورت میں درست ہے مثلاً زیر پرورش بچہ کی رضاعت متاثر ہوتی ہو۔ الغرض مستبین
الخلق کا اسقاط غیر مستبین الخلق کے اسقاط سے اشد ہے۔

(۶) محفوظ الرحمٰن جامعہ عربیہ مفتاح العلوم متوناتھ بھنجن

اسلام نسل بڑھانے اور اولاد زیادہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے تزوجوا الودود الولود الحدیث
کیونکہ کثرت اولاد دنیاوی اور اخروی دونوں حیثیتوں سے خیر کا باعث ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام جو فطرت کی
ترجمانی کرتا ہے قتل ناحق پر کڑی پابندی عائد کرتا ہے لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق اور انسانیت
کو فروغ دینے کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ناحق قتل کرنے والے کی سزا قتل متعین کرتا ہے ولکم فی القصاص
حیوۃ اور اسی مسئلہ انسانی کے فروغ کے نقطۂ نظر کو مدنظر رکھتے ہوئے فطرت میں انسانوں کو مرد و عورت کی دو
صنفوں میں تقسیم کرنے کے بعد ہر ایک کے اندر کچھ ایسے اسباب پیدا کئے کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر
زندگی گذارنے میں ایک کمی محسوس کرتے ہیں اور اسلام میں شادی کے مقاصد میں جہاں زوجین کی عفت و
پاکدامنی اور جنسی بے مہار امراض سے حفاظت کرنا اور سماج میں پیدا ہونے والی بے حیائی اور فحش کاریوں
کو روکنا ہے وہیں پر ایک اہم مقصد ثبات النسب نسل کا حاصل کرنا بھی ہے احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی
نسائکم هن لباس لکم وانتم لباس لهن وابتغوا ما کتب اللہ لکم۔ خاندانی منصوبہ بندی (نسل انسانی کو گھٹنے
سے روکنا) موجودہ زمانے سے پہلے حتی کہ اسلام سے بھی پہلے دور جاہلیت میں رائج تھا اس تحریک کی بنیاد وسائل
انسانی کی کمی اور تنگی کا وہم و خیال تھا جو اس موجودہ وقت میں بھی منصوبہ بندی کا محرک ہے ولا تقتلوا اولادکم
خشیۃ املاق نحن نرزقہم وایاکم وسائل کی تنگی اور رزق کی تنگی یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی تکمیل خالق کائنات ہی کی طرف
سے وجود میں آتی ہیں نحن قسمنا بینہم معیشتہم فی الحیوۃ الدنیا جب یہ دونوں باتیں صاف ہو گئیں کہ خالق
کائنات نسل انسانی کے اضافے کا خواہاں ہے اور نسل انسانی کی ضرورتوں کا کفیل بھی وہی ہے تو ظاہر ہے کہ
نسل انسانی کے اضافے پر رزق کی تنگی اور وسائل کی کمی پیش نظر مزاج فطرت سے ایک کھلی ہوئی جنگ ہے
دور جاہلیت میں قتل اولاد کی مختلف صورتیں جن کا تذکرہ قرآن کریم میں موجود ہے ایک دیوی دیوتاؤں کے نام
پر دوسرے شرم و عار کی بنیاد پر اور تیسرے رزق کی تنگی کی بنیاد پر تاریخ کے آئینہ میں دیوی دیوتاؤں کی تعداد

غیرت وعار کی وجہ سے قتل اولاد کا ثبوت تو ملتا ہے لیکن افلاس کی وجہ سے قتل اولاد کا واقعہ نہیں ملتا اس کے باوجود قرآن افلاس کے خوف سے قتل اولاد کی مذمت کرتا ہے ظاہر ہے کہ قرآن افلاس کے وجہ جس قتل کی ممانعت کرتا ہے اس سے مراد قتل اولاد کے وہ تمام اسباب ہی ہوں گے جو نسل انسانی کو محدود کرنے یا کم کرنے کے لئے اپنائے جاتے ہیں یا انھیں اسباب کے عمل میں لانے سے نسل انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہے اس لئے قرآن ان ذرائع کے استعمال کو قتل انسانی کا نام دیتا ہے سبب کو قائم مقام مسبب۔

نسل انسانی پر پابندی کے جائز طریقے دور جاہلیت میں عزل و خصیتین کا نکال دینا یا عضو مخصوص نکال دینا رائج تھیں اسلام نے آخری دونوں صورتوں پر پابندی عائد کی ولآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ کی تفسیر میں صاحب روح المعانی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ کی خلق کو صورت وصفت دونوں کے اعتبار سے اصل جمع وانداز سے بدل ڈالنا مراد ہے آیت کی اس تفسیر میں اعضاء تناسل کو کاٹ دینا اور کسی طریقہ سے اس کی صلاحیتوں کو مفقود کر دینا داخل ہے اور احادیث میں مرد کو خصی بنانے کی مذمت کی گئی جس کی وجہ سے سلف و خلف کے نزدیک خصی بنانا حرام ہے جشامی صہ۲۹ ۲ روح المعانی ج۱۴۹/ص۵ وجہ یہ ہے کہ اختصار کی صورت جاندار تولیدی صلاحیتوں سے اکثر محروم ہو جاتا ہے اور جماع کا داعیہ بھی باقی نہیں رہتا اور اگر داعیہ رہ بھی جائے تو مادہ منویہ کا نکلنا بند ہو جاتا ہے اور تولید کے لئے مادہ منویہ ضروری ہے اس لئے موجودہ وقت میں تمام ذرائع منصوبہ بندی کے لئے جو بھی شکلیں مثلاً نسبندی، اسقاط حمل اور ادویات منع (یعنی عارضی اور مستقل اسباب) کا استعمال ان کی صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے ناجائز ہوں گی علاوہ اس کے خصی کر دینے کے بعد فقہاء کے نزدیک جماع کی خواہش رہ جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ ثابت النسب ہوتا ہے اس کے باوجود یہ صورت جائز نہیں تو جن صورتوں میں استقرار حمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا وہ کیسے جائز ہو سکتی ہیں۔ ہاں کچھ صورتیں عورتوں کے لئے مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہوتی ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ معاش کی تنگی کا خیال نہ ہو بلکہ امراض خبیثہ کے پیدا ہونے یا موت کا غالب اندیشہ ہو تو ماہر متدین ڈاکٹروں کے مشورے سے مانع حمل کی تدابیر یا اختیار کی جا سکتی ہیں۔

(۷) مولانا مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

اسلام ایک کامل مکمل اور جامع مذہب ہے اسلامی احکام انسان کی فطرت سلیمہ کے مطابق ہیں جو

خالق کائنات نے انسان کی فلاح وبہبود کے لئے قوانین شکل میں نازل فرمائے ہیں ان میں اہم ایک یہ ہے
کہ انسان ازدواجی تعلق کے ذریعے نسل کشی کا صحیح طریقہ کار اختیار کرے۔ اللہ تعالیٰ نے جو انسان میں قوت تولید ودیعت فرمائی
ہے اور اس کے متعلق احکامات نازل فرمائے ہیں لہذا کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ قوت تولید کو ختم
کرے یا اس کو ضائع کرے۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تبتل و استخصاء
طلب کرنے والے صحابہ کرام کو اجازت نہیں دی اور قرآن کریم میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قتل اولاد اور وأد بنات
سے منع فرمایا ہے اور اعلان کیا ہے کہ ان کو اور تم کو بھی روزی دینا تو ہمارا کام ہے۔ اس لئے قلت معاش کے
اندیشہ سے ولادت کو روکنا اسلامی نقطۂ نظر کے خلاف ہے۔ اگر عورت کو جان کا خطرہ ہو ولادت کو روکنے
کے لئے آپریشن کرانے کی اجازت ہو سکتی ہے لیکن مرد کے لئے نس بندی کرانا قطعاً درست نہیں۔ دیگر آلات
یا ادویہ کے ذریعہ مستقل طور پر ولادت کو روک دیا جائے وہ سب حرام ہیں۔ البتہ جن ادویہ کے ذریعہ عارضی طور پر
حمل کے طور کو روکا جا سکتا ہے وہ سب عزل کے حکم میں ہیں بچہ کی پرورش اور صحت کے لئے زوجین مناسب
وقت تک اگر ایسی دوائیں استعمال کریں تو اس کی اجازت ہو سکتی ہے لیکن یہ عمل اگر ہمیشہ کے لئے ہو اور حمل
منع کرنے والی دواؤں کو مستقل استعمال کیا جانے لگے تو یہ بانجھ دونوں کی ممانعت بھی شدید ہو جائے گی
اعضاء کی شکلیں سے قبل اسقاط کرنے کی گنجائش ہے اس کے بعد اور نفخ روح کے بعد حمل ساقط کرنا جائز
نہیں جیسا کہ شامی وغیرہ میں ہے

مذاکرہ فقہیہ

ضبطِ تولید

نشست ۷؍اپریل۔ بعد نمازِ مغرب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

مولانا ضیاء الدین صاحب اصلاحی اپنا مقالہ پیش فرمائیں۔

ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے اپنا مقالہ پڑھا۔ ، دیکھئے مقالہ ،ضبط تولید اور قرآنی نقطۂ نظر۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اس موضوع پر قیمتی مقالات آئے ہیں جو واضح سوال نامہ آپ کو دیا گیا ہے اس کی روشنی میں علماء نے جو جواب دیئے ہیں وہ شائع ہو چکے ہیں اور آپ حضرات تک پہونچ بھی چکے ہیں، وقت کم ہے جس کا احساس آپ حضرات کو بھی ہوگا۔ کام کو مختصر کرنے کے لئے چند سوالات کرنا چاہتا ہوں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اکثر آراء پر اتفاق ہی ہوگا اس سلسلہ میں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ خاندانی منصوبہ بندی کا جو تصور دنیا میں اس وقت عام ہے اور اس کے پیچھے جو مالتھوسین عقیدہ ہے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ انسانوں کی پیداوار اور غذا اور دیگر ضروریات کی پیداوار میں توازن پیدا کیا جائے، کیونکہ مالتھوسین عدم توازن کے خطرہ سے پریشان ہوئے انھوں نے کہا کہ اتنے برسوں کے اندر اتنے انسان ہو جائیں گے کہ ان کو کھانے کو نہیں ملے گا، غرضیکہ معاشی ضرورت کی بنیاد پر انسانوں کو اپنا خاندان محدود رکھنا چاہئے۔ یہ بنیادی عقیدہ کا مسئلہ ہے۔ مالتھوسین تھیوری میں ان ذرائع کی تحدید بھی تھی جس سے نسل کو محدود رکھا جا سکے۔ میں نے اب تک جو تحریریں پڑھی ہیں ان میں معتمد اور مستند علماء کی جو رائے پائی جاتی ہے اور دانشوروں کی بھی جو رائے ہے وہ یہ کہ اسلام کے بنیادی نظریہ سے متصادم ہے۔ ایک عام رائے یہ ہے کہ خاندانوں کی معاشی بنیادوں پر منصوبہ بندی اسلام کے فکر سے متعارض ہے۔

ضبط تولید کے چند وسائل ہیں۔ ایک ضبط نفس ہو سکتا ہے جو عام طور پر زیر بحث نہیں آتا جو ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ایک طریقہ یہ ہے کہ علوق حمل کو روکا جائے اس کے چند طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک طریقہ عزل کا ہے۔ دوسرے لوپ وغیرہ کا ہے۔ یہ دو طریقے ہیں جن سے امید کی جاتی ہے کہ عارضی طور پر حمل نہیں ٹھہرے گا، مرد کی نسبندی کر دی جائے یا عورت کا آپریشن کر دیا جائے۔ اس میں مستقلاً حمل ٹھہرنے کا امکان ختم ہو جاتا ہے مگر کوئی بھی ایسا طریقہ سو فی صدی یقینی نہیں ہوتا ہے۔ اس میں تخلف ہو سکتا ہے۔ اس لئے نسبندی کے باوجود کبھی کبھی حمل بھی ٹھہر گیا ہے، مانع حمل تدابیر کی دو صورتیں ہیں۔ عارضی تدابیر اور مستقل تدابیر دونوں ہی صورتوں میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ خاندانی منصوبہ بندی میں وجوہات بتائی جاتی ہے وہ معاشی اسباب ہیں۔ ان معاشی اسباب کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چھوٹا خاندان رکھنا آج کے دور کا فیشن ہے۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ عورتیں نوکری کرنے میں بچوں کے سبب دشواری محسوس کرتی ہیں۔ ملازمت کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں انھیں دشواریاں پیش آسکتی ہیں۔ تو کیا اس سبب سے اس کے لئے منع حمل جائز ہوگا یا نہیں۔ عورت کی میں عرب اور [illegible] وغیرہ میں یہ سوال بہت اہم ہے۔ ہمارے یہاں چاہے یہ سوال اتنا اہم نہ ہو دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ رکھنا تاکہ ہر بچہ کو ماں کی طرف سے مناسب توجہ اور نگہداشت مل سکے۔ اس مقصد کے لئے عورت اگر عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرے یا میاں بیوی اختیار کریں تو شرعاً جائز ہوگا یا نہیں؟

منع حمل کے طبی اسباب:۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) بچوں کی پیدائش ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت کے لئے خطرناک ہو تو کیا وہ ماں عارضی منع حمل کی تدبیر اختیار کر سکتی ہے یا نہیں؟

(۲) بچہ کے لئے خطرہ ہے کہ وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہوگا۔ اس کی تفصیلات ڈاکٹروں نے بتائی ہیں، کئی امراض ایسے ہیں جو بچوں کو موروثی طور پر منتقل ہوتے ہیں۔ بعض کیس میں تو پہلے ڈاکٹر ٹونگ مطالعہ بھی کر لیتے ہیں۔ اگر بچوں کی صحت پر اس کا اندیشہ ہو کہ تشنج، ذہنی ناکارگی کا اثر ہوگا، جسم عمر کے مطابق نشو ونما نہ پا سکے گا۔ اگر ایسا بچوں کے لئے خطرہ ہو تو کیا عارضی منع حمل کے تدابیر کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ اسی ذیل میں یہ سوال بھی ہے کہ ایسے حالات میں مسلمان ڈاکٹر منع حمل کا مشورہ دے سکتا ہے یا نہیں۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا مسلم ڈاکٹر

کے لئے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان مشورہ دینے میں فرق ہوگا ؟ یہ بھی سوال ہے کہ عارضی منع حمل اور نسبندی اور آپریشن میں فرق ہوگا یا نہیں ۔

استقاط حمل

کیا اصولی طور پر اسلام میں استقاط حمل جائز ہے ؟ کیا اس سلسلہ میں کوئی مدت بھی ہے کہ رحم میں پائے جانے والے نطفہ کو ضائع کر دینا جائز ہو ؟ مندرجہ ذیل حالات میں کیا استقاط حمل کی اجازت دی جا سکتی ہے ؟

(الف) جبکہ ماں کی عام صحت یا دماغی صحت ، بچوں میں کسی خلقی نقص اور غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو وغیرہ ۔ جبکہ طبی آلات کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ بچہ غیر معتدل ہے اور وہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہے ۔ اسی ذیل میں یہ سوال ہے کہ عورت زنا بالجبر سے حاملہ ہو گئی تو کیا اس کو استقاط کی اجازت ہے ۔ کیا وہ استقاط نفخ روح سے قبل کر سکتی ہے ؟ یا نفخ روح کے بعد بھی کر سکتی ہے ۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ ماں باپ اولاد نہیں چاہتے ۔ لیکن غلطی سے حمل ٹھہر گیا تو اس کو استقاط حمل کی اجازت دیں گے ؟

ایک حاملہ عورت ہے جو دماغی طور پر مفلوج ہے ۔ بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی ۔ کیا اس کو استقاط کی اجازت دی جا سکتی ہے ؟ یہ سارے سوالات آپ کو پہلے بھیجے جا چکے ہیں ۔ اب جواب کی طرف رجوع کرتا ہوں تاکہ کام مختصر ہو جائے ۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ

توالد و تناسل نکاح کے اہم مقاصد میں سے ایک ہے اور شریعت نے جن بنیادی مصالح کی رعایت کی ہے ان میں دین کی حفاظت ، جان کی حفاظت ، عزت و آبرو کی حفاظت ، نسل انسانی کی حفاظت اور مال کی حفاظت داخل ہے ۔ کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلہ کو منقطع کرنا یا محدود کرنا ہو اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناقابل قبول ہے ہر مسلمان کا اس امر پر یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی سارے جہاں کا خالق و مالک ہے ، وہی پالن ہار ہے وہی رازق ہے کیا اس پر تمام حضرات متفق ہیں ؟

ڈاکٹر فضل الرحمان گنوری صاحب :

نسل کو محدود کرنا نکاح کے بنیادی مصالح کے خلاف نہیں ، یہ میں نے اس لئے کہا کہ صحابہؓ

کی اکثریت ہمارے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ باندیوں سے عزل کرنا ان کی اجازت کے بغیر جائز ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ خاندان کو بڑھاتے چلے جانا اور کوئی تحدید نہ کرنا شریعت کے مقصد کے خلاف ہے تو گویا باندیوں سے عزل اس کے خلاف نہ ہوگا۔ پھر حرہ سے عزل اس کے اذن سے جائز ہے تو گویا اس سے خاندان محدود نہیں ہوگا؟ یہ بات روایات میں صراحتاً ملتی ہے کہ صحابہؓ عزل اس لئے کرتے تھے کہ بچوں سے معاشی نقصان پہنچتا تھا۔ معاشی نقصان کی بات بھی روایات میں تقریباً صراحتاً آتی ہے۔ **صحیح مسلم** میں ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ورغبنا فی الفداء۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کوئی ایسی روایت ہے جس میں عزل کا محرک معاشی اسباب کو بتایا گیا ہو؟

ڈاکٹر فضل الرحمن گنوری صاحب:

مسلم کی روایت میں ہے ورغبنا فی الفداء، دوسری جگہ اس سے زیادہ صراحت ہے" ورغبنا فی المال"۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ باندیوں سے عزل اس لئے کیا کرتے تھے کہ بچہ کی وجہ سے باندیوں کی قیمت کم ہوجاتی تھی اس نقصان کی وجہ سے عزل کیا کرتے تھے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عزل کا محرک مال تھا۔

ایک آواز: مجھے اس سے اختلاف ہے باندی کی قیمت کا کم ہونا الگ بات ہے، خاندانی منصوبہ بندی الگ ہے دونوں میں کوئی میل نہیں ہے۔ آپ ایسی حدیث بتائیے جس میں بتایا گیا ہو کہ خاندانی منصوبہ بندی کا مقصد معیار زندگی اونچا کرنا ہے۔ خاندان کے بڑھنے سے اگر معیار زندگی گر جاتے تو اس کو روکنا ہے۔ باندی کی قیمت کا تعلق اس مسئلے سے نہیں ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

میں بھی گنوری صاحب کی رائے سے متفق ہوں اللهم انی اعوذبك من جهد البلاء۔ یہ ایک دعا ہے اس کی تشریح جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اور بعض کتابوں میں "قیل" کے لفظ سے آئی ہے وہ قلة المال وكثرة العيال ہے۔

امین الحسن صاحب رضوی:

عزل سے متعلق جو روایت ہے اس میں یہ بھی ہے کہ و ینزل القرآن تو اب دیکھنا ہے کہ عزل کا

عمل لا تقتلوا اولادکم من املاق کی آیت کے نزول سے پہلے ہوتا تھا یا بعد میں بھی ہوتا تھا اگر پہلے ہوتا تھا تو اس کا صاف مطلب ہوگا کہ اس آیت سے وہ عمل منسوخ ہوگیا۔ پھر عزل کی روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

منع حمل

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب: مندرجہ ذیل حالات میں منع حمل کا کیا حکم ہوگا۔

(۱) معاشی اسباب کے تحت تاکہ ہر بچہ کو مناسب موقعہ مل سکے۔

(۲) چھوٹا خاندان رکھنا فیشن ہے۔

(۳) عورت کو اپنی نوکری میں دشواری پیش آتی ہے۔

(۴) سماجی دلچسپیاں کم کرنی ہوں گی اگر زیادہ بچے ہوں گے۔ نیز زیادہ بچوں کی پیدائش سے حسن و جمال متاثر ہوگا اس لئے عورت زیادہ بچے پیدا کرنے سے بچنا چاہتی ہے۔

مجلس کی آواز:

ان اسباب کے تحت منع حمل جائز نہیں۔

مفتی شمس الدین صاحب:

آج کے دور میں پولیس، میڈیکل اور اسلامی حکومت میں بھی عورت کی ضرورت ناگزیر ہے۔ اگر ان کو کثرت اولاد پر مجبور کیا جائے ......؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کثرت اولاد پر تو ہم کسی کو قطعی مجبور نہیں کرتے تزوجوا الودود الولود ضرور چاہتے ہیں لیکن مجبور نہیں کرتے۔

مفتی شمس الدین صاحب:

ایسی عورتیں جو ان فرائض میں مشغول ہیں ان کو عارضی منع حمل کی اجازت ہونی چاہئے۔ کیونکہ بچوں کے زیادہ پیدائش سے ان کے پیشہ ورانہ مشاغل میں دقت ہوتی ہے۔

حکیم ظل الرحمان صاحب:

یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ بچے پیدا ہونے پر عورتوں کو تین ماہ کی با تنخواہ چھٹی سرکار دیتی ہے۔

ایک آواز: یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ فوج میں یا پولیس میں ملازمت کرنا اسلامی نقطہ نگاہ سے درست

ہے یا نہیں؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

دو بچوں کے درمیان مناسب نگہداشت رکھنے کی خاطر عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرنا موہوم کے یقینی مصالح کو معدوم مگر متوقع کے ممکنہ مصالح پر ترجیح دینا ہے اس لئے کیا یہ صورت جائز ہے؟

مجلس کی آواز:۔ جائز ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی:۔ مناسب مدت سے کیا مراد ہے؟

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

کیا یہ شریعت کے مزاج کے مطابق نہیں کہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے۔

کوئی ماہر ڈاکٹر دیانت داری کے ساتھ ایسے خطرات ظاہر کرے اور شدید امراض کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو تو کیا عارضی منع حمل کی تدابیر کرنا جائز ہوگا یا یہ استثنائی صورتیں ہیں جو دفع مضرت اور اہون البلیتین جیسے فقہی اصولوں پر مبنی ہیں۔ اس پر کیا آپ حضرات کا اتفاق ہے۔ جو عورت کی جان کا خطرہ ہو تو مستقل آپریشن درست ہے یا نہیں؟

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اس سلسلہ میں میرا خیال ہے کہ اب مسلمان ڈاکٹر یہ سمجھتا ہو کہ نسل کا انقطاع یا تحدید شریعت کے خلاف ہے، کہے تو یہ بات قابل غور ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ایسے غیر مسلم ڈاکٹر بھی میرے علم میں ہیں جنھوں نے عورتوں کا آپریشن نہیں کیا اور نوکری سے استعفا دے دیا۔ مسئلہ خاص صورت حال کا ہے کہ زچگی میں ایک عورت ہے اس وقت جو بھی ڈاکٹر ڈال ہیں بہرحال وہ اپنے فن میں ماہر ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگر آپریشن نہیں کیا گیا تو عورت کی زندگی خطرے میں ہے۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

جب تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ بعض حالات ایسے بھی آتے ہیں کہ اگر عورت کو حمل قرار پائے تو ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ عورت کی موت یقینی ہے تو اس کو آپریشن کی اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

ایسے حالات میں جبکہ معتمد ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ اگر آئندہ عورت کو حمل ٹھہر گیا تو وہ مر جائے گی تو ایسی صورت میں آپریشن کی اجازت ہے؟

مجلس کی آواز:

سب متفق ہیں کہ جائز ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

نسبندی کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں، مستقلاً عورت اور مرد کی قوت تولید کو ختم کر دینا جرم ہے۔ یہ امکان ہے کہ دوبارہ یہ صلاحیت واپس لائی جا سکتی ہے امکان بعید ہے، عملاً دشوار ہے۔ اس لئے نسبندی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

مولانا مسعود عالم قاسمی صاحب:

طاہر محمود نے لکھا ہے کہ مرد کی نسبندی کی ایسی صورت بھی ہوتی ہے جس میں دوبارہ ان رگوں کو جوڑا جا سکتا ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

میں نے اس سلسلہ میں ڈاکٹروں سے جو بات چیت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نسبندی کی صورت میں قوت تولید کو واپس لانا دشوار اور امکان بعید ہے۔ کیونکہ سرکاری ہمت افزائیاں نسوں کو باندھنے میں ہی کھولنے میں نہیں ہے، پھر باندھنے سے زیادہ کھولنے میں اخراجات بھی زیادہ ہیں اس لئے یہ صورت تو بالکل ہی ناجائز ہے۔ ڈاکٹروں نے مجھے یہ بھی لکھ کر دیا ہے کہ کسی بھی قوت کی کارکردگی کا رک جانا آہستہ آہستہ اس قوت کو بھی ختم کر دیتا ہے۔

مجلس کی آواز: ناجائز ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

باضابطہ سرکاری اہتمام میں اعلانیہ اخبارات میں استقاط حمل کی تبلیغ کی جاتی ہے کیا استقاط حمل حرام ہے۔

مجلس کی آواز: حرام ہے۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن گنوری صاحب:

صحابہؓ اس پر متفق ہیں کہ ۱۲۰ دن کے اندر اسقاط کرنا، وآد نہیں ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

امام غزالی نے اس مسئلہ پر پوری بحث کی ہے کہ ۱۲۰ دن کے بعد اسقاط کرنا قتل کرنے سے زیادہ بڑا جرم ہوگا اور اس سے قبل اسقاط کرنا جرم ہوگا مگر اخف۔

مولانا مجیب اللہ ندوی:

مجھے یہ کہنا ہے کہ رحم میں منی کا قطرہ جاتے ہی اس میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے اس لئے ضائع کرنے کی صورت میں زندہ مان کر تاوان لگایا جائے گا۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

اسقاط حمل اصولی طور پر حرام ہے نطفہ میں جان پڑ جانے کے بعد قتل کے مرادف ہے؟

مجلس کی آواز: ہاں قتل کے مرادف ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب:

جان پڑنے سے پہلے بعض خاص حالات میں اجازت دی جا سکتی ہے جبکہ شدید ضرورت ہو؟ رحم کے اندر منی کے جانے کے بعد حیات کے پانچ مراحل سے بچہ گذرتا ہے۔ اعضاء سے پہلے ایک حیات ہوتی ہے اور اعضاء بننے کے بعد ایک حیات ہوتی ہے جس کو حیات جسمانی اور حیات نباتی کہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نبات کاٹ دینے پر شرعاً دیت تو واجب نہیں ہوتی۔

مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

اس طرح قیاس نہ کریں کیونکہ یہ آگے چل کر انسان ہوگا۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی:

وہ مستقبل کا انسان ہے اس سے مجھے کہاں انکار ہے۔ بحث یہ ہے کہ مرغ کے انڈے توڑ دینے اور مرغ کے بچہ کو مار دینے میں فرق ہے یا نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ نفخ روح کے قبل بھی ایک خاص طرح کی حیات ہوتی ہے تو کیا اس حیات کو نفخ روح کے بعد والی حیات جیسا مانا جائے گا؟ اسقاط حمل کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ہمیں حمل کے مختلف مراحل کو پیش نظر

رکھنا چاہئے۔

فقہاء نے اس کے تین درجے بتائے ہیں۔ اول یہ کہ جان پیدا ہو گئی ہے۔ دوم یہ کہ جان تو پیدا نہیں ہوئی لیکن اعضاء پیدا ہو گئے ہیں۔ سوم یہ کہ اس سے پہلے کا مرحلہ۔ جان پڑنے کے بعد اسقاط بالاجماع حرام ہے۔ اعضاء کی تخلیق کے بعد بھی اسقاط جائز نہیں ہے۔ اور عام حالت میں سخت گناہ کا باعث ہے۔ قاضی خاں نے لکھا ہے کہ زندگی کے ظہور سے پہلے بھی اسقاط کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حمل عورت کے بدن کا جزء ہوتا ہے جس طرح دوسرے کو مارنا جائز نہیں اسی طرح اپنے بدن کے اعضاء کو کاٹ کر پھینکنا حرام ہے اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔ اعضاء کی تخلیق کے پہلے جب مادہ منویہ علوق کر چکا ہو تو خون اور لوتھڑوں کا اسقاط درست نہیں۔ احمد علی مالکی نے اس کی اور بھی صراحت کر دی ہے۔ ان تصریحات سے تین مراحل سامنے آتے ہیں۔

(۱) جان پڑنے کے بعد اسقاط کرنا، یہ اشد گناہ ہے۔
(۲) اعضاء کی تخلیق کے بعد نفخ روح سے پہلے، یہ بھی جائز نہیں۔
(۳) اعضاء کی تخلیق سے پہلے اس حالت میں عام حالات میں جائز قرار دینا نہیں چاہئے۔
الّا یہ کہ کوئی شدید ضرورت ہو۔

اس نقطہ پر آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ اعذار کی جو بھی تفصیل آپ چاہیں کر لیں لیکن بلا عذر کسی بھی حال میں اسقاط جائز نہ ہوگا۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب گنوری کی رائے ہم محفوظ کر لیتے ہیں۔

شرکاء کی آواز:۔ ہم لوگ آپ کی رائے سے متفق ہیں۔

(۸) انسانی اجزار کی فروختگی چاہے زندہ کے ہوں یا مردہ کے بہرصورت ناجائز ہے۔

(۹) انسانی اعضار کی رضاکارانہ یا بغیر رضاکارانہ زندہ سے یا مردہ سے پیوندکاری کے مسئلہ میں چونکہ علمار کی رائیں مسئلہ کی مذکورہ دو مختلف جہتوں کی وجہ سے مختلف ہیں۔

اس لئے یہ اجتماع ایک ایسی کمیٹی کی تشکیل کرتا ہے جو تفصیل کے ساتھ مسئلہ کی طبی، نفسیاتی اور معاشرتی و شرعی پیچیدگیوں کا جائزہ لے کر ایک تجویز تیار کرے جو آئندہ اجلاس میں پیش کی جائے۔ اس کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان تمام آرار کا جائزہ لے، جو اس سیمینار کے موقع پر تحریری یا زبانی پیش کی گئی ہیں اور جو آرار مختلف کتب فتاویٰ میں ظاہر کی گئی ہیں۔ یہ کمیٹی مسئلہ کے سماجی اور طبی اثرات کے جائزہ کے لئے ایک سوالنامہ تیار کرے جو پیوندکاری کی مختلف صورتوں کی تعیین، مریضوں اور اعضار دینے والوں پر پڑنے والے اثرات اور انسانی معاشرہ پر پڑنے والے اثرات کے بارے میں واضح صورت حال سامنے لائے۔ دوسری طرف یہ کمیٹی سیمینار میں آنے والی آرار مختلف نقطہ ہائے نظر اور دلائل کی روشنی میں ایک سوالنامہ علمار اور فقہار کی خدمت میں بھیج کر جوابات حاصل کرے۔

کمیٹی کے ارکان مندرجہ ذیل ہوں گے:

(۱) مولانا ظفیر الدین صاحب
(۲) مولانا برہان الدین صاحب
(۳) مولانا مفتی احمد دیات صاحب
(۴) مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
(۵) مولانا عبید اللہ الاسعدی صاحب
(۶) مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب (بمبئی)
(۷) مولانا جلال الدین انصر عمری صاحب
(۸) میڈیکل سائنس کے دو ماہرین
(۹) ایک ماہر نفسیات
(۱۰) ایک ماہر اجتماعیات

پہلا فقہی سیمینار

اہل نظر کی نظر میں

①

دورِ جدید میں پیدا ہونے والے بعض اہم اور علمی مسائل پر شریعت اسلامی کی روشنی میں غور و فکر اور بحث و تحقیص کے لئے امر کز البحث العلمی، پھلواری شریف پٹنہ نے انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کے تعاون سے ایک فقہی سیمینار مورخہ ۱، ۲، ۳ / اپریل ۱۹۸۹ء کو جہوردکنونشن سنٹرنئی دہلی میں منعقد کیا۔

سیمینار کے افتتاحی اجلاس کی صدارت عالم اسلام کے ممتاز ترین عالم دین حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی نے فرمائی اور اپنے خطبۂ صدارت میں اس بات کو واضح کیا کہ اسلامی شریعت ہر دور میں دنیا کی رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتی ہے۔ حضرت مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار و اڑیسہ نے افتتاحی خطبہ پیش فرمایا۔ اور امریکہ سے تشریف لانے والے مشہور عالم و فقیہ شیخ طہٰ جابر علوانی نے سیمینار کے مختلف اجلاسوں میں شرکت فرمائی اور زیر بحث موضوعات کی اہمیت اور نیز اس سلسلے میں علماء اور علوم جدیدہ کے ماہرین کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کو واضح فرمایا۔

یہ سیمینار اس لحاظ سے ہندوستان میں اپنی نوعیت کا منفرد اور پہلا سیمینار تھا کہ اس میں ہندوستان کے طول و عرض سے مختلف مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے علماء اور جدید علوم کے ماہرین نے شرکت کی اور زیر بحث فقہی مسائل کو پوری طرح سمجھنے اور کتاب و سنت نیز علماء مجتہدین کی آراء کی روشنی میں ان مسائل کے بارے میں رائے قائم کرنے کی کوشش فرمائی۔

سیمینار میں اظہار خیال کی پوری آزادی تھی اور مختلف الخیال اصحاب نے ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو وسعت قلب کے ساتھ سنے اور سمجھنے کی کوشش کی۔ فقہی مسائل پر آزادانہ اور عالمانہ بحث و گفتگو کا یہ منظر پہلی دفعہ دیکھنے میں آیا۔ اس پوری کارروائی کو جناب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ نے جس طرح چلایا وہ انتہائی قابل ستائش تھا پہلے ہر مسئلے کی تنقیح

فرمائی جس کی وجہ سے مسائل کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی اور جو عالمانہ مقالات پیش کیے گئے ان پر بحث و مباحثہ اور اپنی رائے کے اظہار کا ہر ایک کو موقع فراہم کیا اور اتفاقی اور اختلافی نقاط کو واضح کرتے رہے۔

مندوبین کے قیام و طعام اور آمد و رفت کے سلسلے میں انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نے پوری ذمہ داری قبول کی، جس کے لئے انسٹی ٹیوٹ کے چیئرمین ڈاکٹر محمد منظور عالم اور ان کے رفقاء ستائش کے مستحق ہیں (تجویز شرکاء سیمینار)

آغاز اپریل ۱۹۸۹ء میں مرکز البحث العلمی اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز کے خوشگوار اشتراک و تعاون سے جو پہلا فقہی سیمینار منعقد ہوا یہ ملت کی ایک نہایت اہم ضرورت پوری ہونے کی شروعات ہے، ملت کو درپیش مختلف النوع مسائل میں I.O.S. جو ہمہ جہتی دلچسپی لے رہا ہے اور جس عمدگی اور سلیقے سے ان کو انجام دے رہا ہے یہ نہایت قابل قدر خدمت ہے اس کی جتنی ستائش کی جائے کم ہے۔ اللهم ايدهم بنصرك، و وفقهم لمرضاتك، و اهدهم الى سواء السبيل.

ملت کو درپیش مسائل میں ایک مستقل شعبہ مسائل فقہیہ کا ہے جن کے حل کرنے کی صلاحیت سے ملت الحمد للہ تہی دامن نہیں ہے لیکن ملت کی تنظیم و اجتماع اور اس کی صلاحیتوں سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کا کوئی بندوبست اب تک نہ ہوا تھا یا یوں کہیے کہ کوئی معقول قابل ذکر بندوبست نہ ہوا تھا۔ اللہ تعالے کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ فقہ کی فکری و علمی بصیرت تو مرکز البحث العلمی کی اور وسائل اور عملی تعاون آئی او ایس کا جمع ہوا اور دونوں کے اشتراک عمل سے یہ شکل سامنے آئی۔

جس قسم کے مختلف فیہ اور معرکۃ الآراء مسائل اس سیمینار میں زیر بحث تھے ایسے مسائل میں کبھی کبھی یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ ارباب انتظام کوئی ایک رائے پہلے سے طے کر لیا کرتے ہیں اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ بحث کو کھینچ کر اسی سمت لایا جائے اور بالآخر وہی طے ہو جائے لیکن یہاں دور دور تک ایسا حال نہ تھا، میں نے اس بات کو خاص طور پر نوٹ کیا کہ بحث میں صرف مدعو علماء کرام اور فقہ و فتاوی کے ماہرین ہی حصہ لے رہے تھے I.O.S. کے منتظمین سیمینار کی اصل کارروائی میں ایک عام تماشائی سے زیادہ اہل

کچھ نہ تھے اور یہ بات ان کے خلوص و نیک نیتی کی زبردست دلیل ہے۔ محترم مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے نہایت متانت و سنجیدگی اور آزاد و صاف ذہن کے ساتھ بڑی مہارت سے پوری کارروائی کو انجام دیا۔

اس طرح کے فقہی مسائل میں عموماً امت میں دو طرح کے ذہن پائے جاتے ہیں، کچھ تو اہل افراط ہیں جو ہر پیش آمدہ مسئلے کے لئے دلالہ ما کتبنا کا نعرہ لگاتے ہوئے عزلت عصر سے ہم آہنگ ہونے کیلئے تیار رہتے ہیں۔

دوسرا ذہن اہل تفریط کا ہے جو تہذیب نو اور ایجادات علوم جدیدہ کی ہر شئی پر

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے

کا آواز کستے ہوئے احساس کی نظر سے دیکھتے ہیں اور غیر ضروری تشدد و گریز سے کام لیتے ہیں جبکہ شریعت ان دونوں انتہاؤں سے ماوراء اور اس سطحیت اور اس تشدد دونوں سے بہت بلند ہے۔ شریعت کا مزاج خوف خدا، عقیدۂ آخرت اور پابندیٔ شرع کے جذبات کے ساتھ یہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شئی اصلاً انسان کے فائدے کے لئے ہے:

هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً۔ کی طرح

فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم۔

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق۔

وسخر لكم ما في السموت وما في الارض۔

یہ تمام آیات نقل کرنے کے بعد امام ابو بکر جصاص رازی (م ۳۷۰ھ) نے احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۰۰) میں لکھا ہے یحتج بجمیع ذلک فی ان الاشیاء علی الاباحۃ مما لا یحظرہ العقل، فلا یحرم منہ شئ الا ما قام دلیلہ (ان مذکورہ بالا آیات سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چیزیں مباح اور حلال ہیں جب تک کہ عقل کسی چیز سے بچنے کا حکم نہ دے لہذا ان میں سے کوئی چیز بھی اس وقت تک حرام نہیں جب تک کہ حرمت کی کوئی دلیل نہ ہو) گویا عقل و تجربہ جب تک کسی چیز کی مضرت ثابت نہ کردے یا شریعت الٰہی اس کی حرمت نہ بیان کردے اس وقت تک ہر شئی اصلاً حلال و مباح ہے۔

سیمینار کے متعلق مجموعی تاثر یہی ہوتا ہے کہ وہ اہل علم و ارباب تحقیق کی حقیقی آراء کو مجتمع کرنے کی کوشش ہے اور نہ کسی مسئلہ پر فیصلہ کرنا چاہتا ہے نہ آراء کو کسی متعین سمت پر لے جانا چاہتا ہے اور نہ ہی وہ کوئی فتویٰ صادر کرنے کا خواہش مند ہے بلکہ مختلف بکھری ہوئی صلاحیتوں کو مجتمع

کر کے تعمیری غور و فکر کے لئے ایک اسٹیج فراہم کرنا چاہتا ہے۔

اسی طرح یہ بھی صاف نظر آیا کہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب، ڈاکٹر منظور عالم صاحب اور بالعموم میدان کسی مسئلہ میں جلد بازی سے کوئی فیصلہ کر ڈالنے کی طرف بالکل نہ تھا چنانچہ گزری (زیر الفقہ) کے متعلق آراء کا کسی ایک طرف رجحان نہ ہو سکا تو اس کو بغیر فیصلہ کئے ہی چھوڑ دیا کہ اس کے متعلق مزید تحقیق و مراجعت کی جائے گی اور اس کے لئے ایک کمیٹی بنادی گئی، میرے نزدیک یہ بات نہایت قابل قدر ہے یہی وہ حذر و تأنی ہے جس کا ہم سے شریعت مطالبہ کرتی ہے۔

بہر حال یہ ایک نہایت اہم تعمیری اقدام ہے اللہ کرے یہ ترقی کرے اور اس کے مفید تر نتائج برآمد ہوں۔ آمین

(مولانا عبد اللہ طارق، دہلی)

(۳)

زمانہ ایک حالت پر نہیں رہتا، ہر نیا دور اپنے ساتھ نئے تغیرات اور نئے حوادث لے کر نمودار ہوتا ہے، موجودہ دور میں سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی سے نت نئے انکشافات اور نئی نئی ایجادات ہو رہی ہیں اور ترقی پذیر قوموں اور ملکوں کو ایسی چیزوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے جن کا پہلے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا، لیکن اسلام ایک ابدی اور مکمل دین ہے، اس پر یہ انقلاب و تغیر اثر انداز نہیں ہو سکتا، وہ رہتی دنیا تک انسان کی رہنمائی کرتا رہے گا، اس کے اندر لچک اور موجی ہے اور وہ نئے حالات اور مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے، ماضی میں بھی اس نے نئے پیش آمدہ مسائل کو حل کیا ہے اور مستقبل کی مشکلات اور دشواریوں میں بھی وہ ہماری رہنمائی کرے گا۔

نہ نئے حالات سے آنکھیں بند کی جا سکتی ہیں، نہ زمانہ کی ترقی و تغیر پذیری کو روکا جا سکتا ہے، مگر دینی نصوص محدود ہیں اور لوگوں کو پیش آنے والے حوادث اور واقعات غیر متناہی ہیں، تاہم اسلام کے ابدی و دائمی قوانین اور کتاب و سنت کی پنہائیوں میں ایسے اصول و کلیات موجود ہیں جن کی مدد سے غیر متناہی حوادث و مسائل کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی شریعت میں قیاس و اجتہاد کی گنجائش ہے، اور قرآن مجید نے جا بجا تفکر و تعقل کی دعوت دی ہے، تاکہ وحی و نبوت کا سلسلہ موقوف ہونے کے بعد بھی اصحاب علم و نظر دین کے نصوص پر غور و فکر کر کے اپنے زمانے کے نت نئے مسائل کو حل کرنے کی جد و جہد کریں اور پیش آمدہ معاملات میں کتاب و سنت سے رہبری حاصل کریں، مگر مسلمانوں کے صدیوں کے جمود و تعطل اور ان میں ہمہ گیر تقلید کے رواج سے یہ خیال کیا جانے لگا ہے کہ اجتہاد کا باب

اسلام میں رہنمائی اور زمانہ کے حالات اور تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہی۔

قیاس واجتہاد کی بنیاد بھی کتاب وسنت ہی پر ہے، لیکن یہ بڑا نازک اور نہایت اہم معاملہ ہے، اسی لئے علمائے اسلام نے اس کے گوناگوں شروط وقیود بیان کئے ہیں، جن کی پابندی اس دور میں نہایت ضروری ہے۔ علماء کا بڑا طبقہ گو شریعت کے قوانین ومسائل سے یک گونہ واقف ہے، مگر نئے حالات، زمانہ کے تقاضوں اور ترقی ضرورتوں سے بے خبر ہے، اس کے مقابلہ میں جو لوگ نئے رجحانات اور جدید افکار ومسائل سے واقف ہیں وہ دین کے مزاج، شریعت کی روح اور اسلامی قوانین کی خصوصیات ومصالح سے ناآشنا ہیں، ایسے حالات میں اسلامی علوم اور جدید فنون کے ماہرین کی ایک جماعت کو یہ ذمہ داری قبول کرنی ہوگی کہ وہ پورے اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ اپنی تمام قوت وقابلیت صرف کرکے قیاس واجتہاد کے ذریعہ نئے مسائل کا حل تلاش کرے اور شرعی احکام کی علت معلوم کرکے استخراج احکام اور تنقیح مسائل کے لئے سعی بلیغ سے کام لے۔ سلف میں بھی اجتہاد واستخراج مسائل کا یہ طریقہ رائج تھا، الحمدللہ کہ مدت کے جمود کے بعد پھر دنیائے اسلام میں بیداری کی لہر آئی ہے، اور پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا ہے۔

مرکز البحث العلمی پھلواری شریف پٹنہ نے انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کے اشتراک وتعاون سے اس موضوع پر ایک سیمینار کیا جو یکم تا ۳ اپریل کو ہمدرد کنونشن سنٹر ہمدرد نگر نئی دہلی میں ہوا، اس منفرد اور پہلے فقہی سیمینار کا افتتاحی جلسہ دنیائے اسلام کے مشہور مفکر اور بلند پایہ عالم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی صدارت میں ہوا جس کا افتتاح مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ نے فرمایا، ان دونوں بزرگوں اور عراق کے فاضل ڈاکٹر طٰہ جابر فیاض العلوانی ڈائرکٹر جنرل معہد عالمی برائے فکر اسلامی واشنگٹن نے بھی اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت پر مدلل بحث کی اور اس کو اپنا کر نئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے پر زور دیا، اس موقع پر ڈاکٹر منظور عالم چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے علماء کو ان کا فرض یاد دلایا اور موجودہ پیچیدہ حالات ومسائل میں دین وشریعت کی روشنی میں قوم وملت کی رہبری کی ذمہ داری انجام دینے کی دعوت دی، اس سیمینار کے کنوینر مولانا مجاہد الاسلام قاسمی قاضی شریعت مرکزی دار القضاء پھلواری شریف پٹنہ نے پہلے فقہی سیمینار کے اغراض ومقاصد تفصیل سے بیان کئے۔

سیمینار میں پورے ملک میں مختلف طبقہ ومسلک کے علماء اور دینی مدارس کے مفتیان کرام کے علاوہ جدید علوم کے فضلاء بھی شریک تھے، اس کا خاص موضوع حسب ذیل تین مسائل تھے، بدل خلو (پگڑی)، اعضاء کی پیوندکاری اور ضبط تولید۔ اعضاء کی پیوندکاری پر جدید طب کے ماہرین ڈاکٹر نسیم حامد (کانپور) اور ڈاکٹر احسان اللہ

(علی گڑھ) کے مضامین سے بڑی رہنمائی ملی، مولانا خالد سیف اللہ (حیدرآباد) اور مفتی ظفیر الدین (دیوبند) نے شرعی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر بحث کی تھی، جناب طاہر بیگ (دہلی) اور جناب شمس پیرزادہ (بمبئی) نے پگڑی کے مسئلہ کا جائزہ لیا، اور اقتصادی ضبط تولید کے بارے میں قرآنی نقطۂ نظر واضح کیا، لیکن بحث و مذاکرہ اور مسائل کی تنقیح پر زیادہ زور رہا، اور اس حیثیت سے یہ سمینار بہت کامیاب رہا، ان مسائل میں حتمی فیصلہ کے لئے ایک کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی ہے، جو چھ ماہ کے اندر اپنی متفقہ رپورٹ پیش کرے گی، مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے سہ روزہ کارروائی بڑے سلیقہ، حوصلہ اور خوش اسلوبی سے چلائی، اس سے ان کی علمی قوت اور تنظیمی صلاحیت کے علاوہ فقہی و دینی بصیرت کا بھی اندازہ ہوا، اس فرض کفایہ کو ادا کرکے وہ پوری امت کے تحسین کے مستحق ہیں، ڈاکٹر منظور عالم اور ان کے رفقائے کار بھی مستحق ہیں جو میزبانی کی ذمہ داری نبھاتے رہے، اللہ سب کو جزائے خیر دے۔

معارف، اعظم گڑھ
اپریل ۱۹۸۹ء

(۳)

یکم اپریل سے ۳ اپریل تک ہمدرد کنونشن سنٹر نئی دہلی میں ایک ایسا سمینار منعقد ہوا جس کی مثال آزاد ہندوستان کی پوری تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے، اس سمینار میں پورے ہندوستان سے چیدہ علمائے دین اور فقہائے ملت جن کا تعلق مختلف مکاتب فکر و مسالک سے ہے نیز جدید علوم سے آراستہ دانشوروں بالخصوص ماہرین معاشیات، ماہرین عمرانیات، ماہرین نفسیات اور ماہرین اطبا (ڈاکٹروں) و حکما نے شرکت کی، یہ سمینار مسلم پرسنل لا کی مدافعت یا بابری مسجد کی بازیابی جیسے کسی ملی موضوع پر بحث و تمحیص کے لئے بھی منعقد نہیں ہوا تھا بلکہ دور جدید میں پیدا ہونے والے بعض اہم علمی و عملی مسائل پر شریعت اسلامیہ کی روشنی میں غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے لئے منعقد ہوا تھا، اس اجتماع کا ایک خاص پہلو مسلم علما اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو باہم اور مشترکہ طور پر مسائل پر غور و فکر کرنا بھی ہے۔

سمینار میں اظہار خیال کی پوری آزادی تھی، اور مختلف الخیال اصحاب نے ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو وسعت قلب کے ساتھ سننے اور سمجھنے کی کوشش کی، فقہی مسائل پر آزادانہ اور عالمانہ بحث و گفتگو کا یہ منظر پہلی دفعہ دیکھنے میں آیا۔ سمینار کی پوری کارروائی کو قاضی شریعت بہار و اڑیسہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی نے جس طرح چلایا وہ انتہائی قابل ستائش تھا، اس علمی و فقہی سمینار کے انعقاد کا سہرا مشترکہ طور پر مرکز البحث العلمی پھلواری شریف پٹنہ اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز نئی دہلی کو جاتا ہے۔

اس سمینار میں تین اہم مسائل (۱) مکان و دکان کی پگڑی کا مسئلہ (۲) اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ اور (۳) ضبط تولید کے مسئلہ پر تفصیلی بحث کی گئی، سمینار کے افتتاحی اجلاس کی صدارت اسلام کے ممتاز ترین عالم دین

(۵)

یہ اجلاس اس فقہی سمینار کے انعقاد پر بصمیم قلب اظہار مسرت کرتا ہے اور اللہ تبارک وتعالی کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس کی توفیق سے ہمیں اس میں شریک ہونے اور ایک خوشگوار ماحول میں موجودہ زمانے کے اہم مسائل پر ایک دوسرے کے خیالات کو سننے سنانے اور غور وفکر کرنے کا بہترین موقع ملا۔

یہ اجلاس حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کی خدمت عالیہ میں ہدیۂ تبریک وتشکر پیش کرتا ہے کہ ان کی شخصیت جاذبیت کا یہ مظہر شیدکرنے میں کامیاب ہوئی۔

اسی طرح یہ اجلاس انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹو اسٹڈیز کے چیرمین ڈاکٹر منظور عالم اور ان کے رفقاء کار کا نہایت ممنون ہے کہ اس اہم فقہی سمینار کے انتظامات کے سلسلے میں انھوں نے نہایت فراخ حوصلگی اور عمدہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے میزبانی کی قابل تقلید مثال قائم فرمائی۔

اللہ تبارک وتعالی ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے جنھوں نے اس سمینار کو کامیاب بنانے میں حصہ لیا۔

مولانا اشرف علی، بنگلور

(۶)

میری زندگی کا یہ دوسرا موقع ہے کہ مجھے نہایت فرحت اور مسرت کا احساس ہو رہا ہے۔ آپ کا یہ اجتماع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ سب لوگ امت کے مسائل سے پریشان ہیں۔ نئے مسائل پر غور وفکر کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے۔ اور ہندوستان میں اس طرح کا یہ پہلا فقہی اجتماع ہے۔ میں مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب کو اس اہم اجلاس کے بلانے پر مبارک باد دیتا ہوں اور اپنی طرف سے اور آپ سب کی طرف سے ان کا اور ڈاکٹر منظور عالم صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہے۔

حضرت امیر شریعت مولانا سید منت اللہ رحمانی

اختتامی خطاب صدارت۔ مورخہ ۳ اپریل ۸۹ء بوقت ۱۱ بجے دن

فہرست شرکاء سیمینار

نام	عہدہ
۱۔ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ
۲۔ حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی	امیر شریعت بہار و اڑیسہ
۳۔ ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی	صدر المعہد العالمی للفکر الاسلامی، واشنگٹن، امریکہ
۴۔ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی	قاضی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
۵۔ ڈاکٹر منظور عالم	چیرمین انسٹی ٹیوٹ آبجکٹیو اسٹڈیز دہلی
۶۔ مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی	مفتی دار العلوم دیوبند
۷۔ مولانا مجیب اللہ ندوی	مہتمم جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ
۸۔ مولانا برہان الدین سنبھلی	استاذ حدیث و فقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ
۹۔ مولانا مفتی حبیب الرحمٰن خیر آبادی	مفتی دار العلوم دیوبند
۱۰۔ مولانا سید نظام الدین	ناظم امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
۱۱۔ مولانا عبد الجلیل چودھری	امیر شریعت آسام
۱۲۔ مولانا شمس پیرزادہ	ادارہ دعوت القرآن بمبئی
۱۳۔ مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی	استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ
۱۴۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی	مدیر معارف اعظم گڈھ
۱۵۔ مولانا احمد علی قاسمی	جنرل سکریٹری مسلم مجلس مشاورت کلاں محل نئی دہلی ۲
۱۶۔ قاضی سجاد حسین	〃 دہلی
۱۷۔ مولانا افضال الحق جوہر قاسمی	مدرس مدرسہ ریاض العلوم گوریٹی جونپور
۱۸۔ مولانا اعجاز احمد اعظمی	〃 〃 〃 〃 〃
۱۹۔ مولانا جلال الدین انصر عمری	مدیر تحقیقات اسلامی، علی گڈھ
۲۰۔ مولانا عبد اللہ طارق	بستی نظام الدین نئی دہلی۔

۶۷۔ مولانا نورالحق رحمانی — صدر مدرس دارالعلوم اصلاح المسلمین پھلکا کٹیہار

۶۸۔ مفتی زبیر — استاذ جامعہ عربیہ ہتھورا باندہ

۶۹۔ مولانا نور الحسن قاسمی — مدھوبنی

۷۰۔ مولانا عبد الحفیظ قاسمی — کٹک اڑیسہ

۷۱۔ مولانا علاؤ الدین ندوی — کھگڑیا بہار

۷۲۔ مفتی عبد الرحیم قاسمی — بھوپال

۷۳۔ مولانا عبید الرحمٰن — گجرات

۷۴۔ مولانا محمد آدم — ״

۷۵۔ مولانا محمد ابوبکر — ״

۷۶۔ مولانا محمد عزیر قاسمی — ساورکھیلا

۷۷۔ مولانا شفیق احمد مظاہری — آسنسول

۷۸۔ مولانا فضیل الرحمٰن — جامعہ دارالسلام عمرآباد

۷۹۔ مفتی محمد ایوب ندوی — جامعہ اسلامیہ بھٹکل

۸۰۔ مولانا آفتاب ندوی — جامعۃ الصالحات بھٹکل

۸۱۔ مفتی محمد علی قاسمی — برہان پور

۸۲۔ مفتی رحمت اللہ قاسمی — ״

۸۳۔ مولانا عبید الرحمٰن اعظمی — ״

۸۴۔ مولانا عبد الرحمٰن — مدراس

۸۵۔ مولانا نعیم الدین — بھدرپور

ذ